

JULIO MEINVIELLE

UN PROGRESISMO VERGONZANTE

FENOMENOLOGÍA DEL PROGRESISMO

FALSO FUNDAMENTO DEL PROGRESISMO

JALONES DEL PROGRESISMO

NEOCRISTIANISMO SIN DIOS Y SIN CRISTO, TÉRMINO DEL PROGRESISMO

PROGRESISMO VERGONZANTE Y DESVERGONZADO.

ANÁLISIS DEL LIBRO «PERSONA, MUNDO Y DIOS», DE A. PAOLI

CRUZ Y FIERRO EDITORES

1967

Colección Nuestro Tiempo
UN PROGRESISMO VERGONZANTE

UN PROGRESISMO VERGONZANTE



[Handwritten signature]



JULIO MEINVIELLE

UN PROGRESISMO VERGONZANTE

FENOMENOLOGÍA DEL PROGRESISMO

FALSO FUNDAMENTO DEL PROGRESISMO

JALONES DEL PROGRESISMO

NEOCRISTIANISMO SIN DIOS Y SIN CRISTO, TÉRMINO DEL PROGRESISMO

PROGRESISMO VERGONZANTE Y DESVERGONZADO.

ANÁLISIS DEL LIBRO «PERSONA, MUNDO Y DIOS», DE A. PAOLI

CRUZ Y FIERRO EDITORES

1967

PROLOGO

La actual corriente del Progresismo, que está en todas partes liquidando a la Iglesia, es un fenómeno complejo de difícil caracterización. Aquí intentamos el estudio de su fenomenología, de su fundamento y de su trayectoria.

Mantenemos firmemente nuestra convicción de que el Progresismo "primeramente" destruye la Cristiandad y, luego, por consecuencia, el Cristianismo. Por ello, la responsabilidad de Maritain que en su "Humanismo Integral", inició, allá por la década del 30, el actual Progresismo. De aquí también la responsabilidad del teólogo Ives Congar, O.P. que, al adherirse a Maritain y a Mounier en la destrucción de la Cristiandad, ha contribuido al actual Progresismo.

Pero Maritain, Mounier y el mismo Congar han sido ya sobradamente superados. Hoy se está abiertamente en la destrucción del Cristianismo. Por eso, la importancia del libro de Arturo Paoli, "La Persona, el mundo y Dios", al cual dedicamos un análisis teológico. Y como Paoli no hace sino reproducir el planteo de John Robinson, quien, en "Honest to God", partiendo de premisas de la exégesis bíblica actual, crea "otra religión", reproducimos la conferencia que dimos en diciembre del 64, sobre este libro de John Robinson con el título, "Un neo-cristianismo sin Dios y sin Cristo, término del Progresismo cristiano".

Pero el cristianismo de Robinson y de Paoli no es sino un renuevo de la vieja y eterna herejía gnóstica; la cual, a su vez, es mezcla de la doctrina católica con la tradición cabalística, tan antigua, como la misma humanidad. Por ello, estamos preparando un libro, donde hemos de estudiar la trayectoria de la Cábala judía dentro del mundo cristiano. Trayectoria que culmina en las corrientes gnósticas actuales, en las que se dan de la mano todas las filosofías salidas de Hegel -idealismo, evolucionismo, historicismo, vitalismo, marxismo y existencialismo-; toda la psicología salida de Freud y de Jung; toda la sociología salida de Comte y de Marx; todas las exégesis bíblicas salidas de Paul Tillich y de Bultmann; toda la economía política y cultura de masa que, a través de las disciplinas anteriormente nombradas, están modelando al hombre

de la calle.

Con el nuevo cristianismo gnóstico se está realizando una operación de gran envergadura y, dejando las fórmulas y el aparato exterior de la Iglesia Católica, se está cambiando su contenido; de tal suerte que el hombre incluso al hacer profesión católica, lejos de adorar al Dios vivo y verdadero y a su Unigénito Jesucristo, adora la Humanidad y, en definitiva, a Satán.

Por ello, toda esta labor, que, en el alto nivel del pensamiento, se realiza en la teología, filosofía, psicología y sociología, es sincronizada con la labor que, en niveles inferiores, se realiza en la teosofía, el espiritismo, el ocultismo, la psicotécnica y la cultura de masas, y todas ellas con la religión de Satán, cuyo templo, -The Temple of Understanding, el Templo de la Inteligencia-, se está construyendo en Washington.

Nada más lógico que si el hombre rechaza a Jesucristo, el Unigénito del Padre, dirija su adoración a Satán, el Príncipe de este mundo. Y el catolicismo, desacralizado y secularizado; el catolicismo diluido en el mundo, ya que los teólogos no lo quieren sobre el mundo, será, junto al confucionismo, hinduismo, budismo, islamismo y judaísmo, una de las formas exotéricas en que se rinde a Satán el culto igualitario de la religión universal.

El Progresismo dentro de la Iglesia está trabajando aceleradamente en esta operación, que fué planeada en las altas logias a fines del siglo pasado.

Julio Meinvielle

Buenos Aires, 20 de Agosto de 1967.

FENOMENOLOGIA DEL PROGRESISMO

Esto no es una conferencia, es una conversación informal. Vamos a hablar del progresismo; en primer lugar, hemos de advertir que los que usan de un modo sistemático, la palabra "progresismo" son los comunistas, porque para ellos, la historia se desarrolla en un proceso dialéctico que va de lo peor a lo mejor, así por ejemplo: para ellos la sociedad feudal va caminando en un proceso dialéctico hacia la sociedad burguesa o liberal y la burguesa hacia la socialista, y ésta hacia la comunista; pero progresismo, se puede entender también de un modo general como un camino de la sociedad hacia condiciones y estados mejores de desarrollo.

Nosotros vamos a hablar del progresismo, como fenómeno que se advierte hoy dentro de la Iglesia y que sobre todo se ha puesto de moda con motivo del Concilio Ecueménico Vaticano II. La prensa mundial ha dividido a los Padres conciliares en dos grandes corrientes: la una, la de los innovadores y amigos de reformas, a los cuales ha llamado progresistas, y la otra de Padres más bien preocupados de mantener las legítimas tradiciones, a quienes se ha calificado de conservadores, reaccionarios e integristas.

Al hablar aquí de progresismo, nos vamos a referir a un movimiento que se observa hoy en la Iglesia y que sostiene doctrinas y actitudes que deben ser consideradas como errores desviacionistas; advirtiendo que no todos los que se dicen progresistas deben ser calificados con este sentido censurable; los hay quienes no conociendo el contenido del término progresismo, tal como se está propagando hoy, se llaman progresistas pero buscan tan solo un progreso legítimo y necesario dentro de la Iglesia.

Vamos a advertir también, que aunque el teilhardismo sea una versión del progresismo, pueden existir y existen de hecho, otras versiones de progresismo censurable.

Todo esto nos hace ver que el progresismo, que se difunde hoy, es un error ambiguo que puede admitir muchas versiones, tendencias, desviaciones, más o menos graves, pero siempre de

carácter ambiguo. Este carácter ambiguo lo señala Paulo VI, en su mensaje a los católicos de Milán, dirigido el 15 de agosto de 1963, allí dice: "Nosotros percibimos que las riquezas de las tradiciones religiosas se hallan amenazadas de disminución y de ruina, amenazadas no sólo del exterior sino también del interior; en la conciencia del pueblo se modifica y se disuelve la sana mentalidad religiosa y la tradicional fidelidad a la Iglesia, que son el fundamento y la fuente de esta riqueza. Nuestro temor es proporcional al valor del patrimonio espiritual que tenemos la responsabilidad de administrar. La fe de San Ambrosio, la herencia de San Carlos, el esfuerzo apostólico de los últimos Arzobispos, aparecen comprometidos, no tanto por la usura natural del tiempo, cuanto por algún cambio radical e irresistible que sustituye a la concepción de la vida de nuestro pueblo, otra concepción que no se puede definir, sino con el término ambiguo de progresista; ella no es ya ni cristiana ni católica".

El fenómeno progresista

Para caracterizar el fenómeno progresista dentro de la Iglesia, vamos a utilizar los artículos que la revista "Le Monde et la Vie" publica en su número de diciembre de 1962, y que lleva el título: "¿Adónde va la Iglesia de Francia?" Allí leemos en la página 63: "Sobre el plano doctrinal, el Papa Pío XII, había, el 13 de julio de 1949, castigado con excomunión a los comunistas y a sus cómplices. Tres meses más tarde, Mounier, comentando esta condena, emitía la hipótesis de que era un "error histórico macizo", lo que permitía el 15 de agosto de 1958, decir a un digno Padre Capellán, a sus estudiantes en presencia del Obispo de Nancy: "Vuestros maestros no son ya ni el Papa ni los Obispos, sino Emmanuel Mounier y Péguy". En esta palabra, por lo demás Péguy no era citado sino bajo su forma socialista y proletaria."

"Estas tendencias progresistas son expresadas más claramente todavía en una revista católica "Témoignage chrétien". El 11 de marzo de 1955, monsieur George Suffert escribía que hay ahora en el corazón de los católicos dos Iglesias: una Iglesia visible, casi del todo podrida, sumergida en el capitalismo, persiguiendo una política

européa discutible y conducida por obispos de otra época, y una Iglesia ideal, compuesta de algunos cristianos abiertos, que son el porvenir del cristianismo porque luchan codo a codo con el proletariado, y desean en el fondo del corazón una Iglesia visible más santa, más liberada de compromisos y del dinero. Los sacerdotes de la nueva ola eclesial, no hacen caso, se dice, de la sotana, del rosario, de Lourdes, de Montmartre y de la liturgia, se dispensan del ministerio oscuro y fecundo, catecismo y confesión, sacramentos a los moribundos y no se interesan sino por una cierta acción política comenzada con los "prêtres ouvriers". Esta acción política es la que ha arrancado a un diputado socialista, S.F.I.O. de la Creuse, esta confesión que expresa todo el programa del clero progresista: "Yo tenía un feudo socialista completamente tranquilo, los Padres de la Souterraine (Sacerdotes de la Misión de France) me lo han echado a perder, favoreciendo allí la implantación del comunismo".

En el mismo número de la revista francesa que comentamos, hay una entrevista con el Padre Boyer. El Padre Boyer es un sacerdote que primero fué Cura obrero, después se hizo comunista y más tarde volvió a la Iglesia, pero no a una posición progresista, sino por el contrario, a una totalmente opuesta. Dirige ahora "Action Fatima" y lucha fuertemente contra los teilhardistas. Pues bien, el Padre Boyer, en dicha entrevista dice: "Por lo demás, los medios progresistas de la Iglesia dan poca importancia a la misa individual y diaria, estiman que la comunidad es la que debe rezar y participar colectivamente a la misa. Ya Teilhard decía "la misa sobre el mundo": una misa bien extraña, sin altar, sin hostia, sin vino, en la cual el oficiante ofrecía a Dios el mundo entero todo reunido. Ciertos grupos, como el del Prado, de Lyon, han ido más lejos: no enseñan ya el infierno ni Satán, ni aun el pecado a los niños del Catecismo. Todo esto constituye un cisma moral, que se haría sin duda efectivo, si el Santo Oficio anulase todas estas reformas."

Se podría explicar cómo se difunde esta intoxicación del progresismo. El Padre Boyer advierte que al menos en Francia, "la intoxicación comienza con el Instituto Católico de París; es continuada por los Jesuitas, los Seminarios, es filtrada, dosificada, administrada a lo largo de la jerarquía por los caminos de las licencias y de los doctorados. Los Seminarios envían sus mejores alumnos a

los Institutos católicos y ahí comienza. En seguida se dice a los neófitos: nosotros no os vamos a decir lo que se dice al pueblo vulgar sino que os vamos a interiorizar en los grandes secretos. Después, algún día, vendrá un Concilio y legalizará todo esto. Mientras tanto, el iniciado se ha convertido en Cura de Parroquia, Director de Seminario, Obispo, qué se yo. En esta obra, en todo caso; jesuitas y dominicos forman un bloque con Teilhard. Todo se opera, lo repito, con una ínfima discreción que no puedo describir en una simple entrevista. Añado que estos jóvenes creen hacer lo mejor, lo mismo que la mayoría de sus profesores, pero la pureza de intención no justifica el error".

Algunos errores y desviaciones del Progresismo Cristiano

Es muy difícil caracterizar con precisión los errores y desviaciones en que incurrir el progresismo cristiano en casi todos los aspectos de la doctrina y de la vida religiosa. Algunos mantienen algún error o desviación y otros, otras. La enumeración que vamos a hacer, ni es exhaustiva ni es formulada por todos los que se dicen progresistas.

En primer lugar, hay en los progresistas, sobre todo seminaristas y sacerdotes, un desprecio bien marcado de la filosofía y de la teología de Santo Tomás; sabido es que para la Iglesia, Santo Tomás de Aquino es el primer Doctor que ha logrado una síntesis hasta ahora insuperada de las enseñanzas cristianas y las ha expuesto en un cuerpo de doctrina que forman toda una arquitectura. Pues bien, los clérigos progresistas desprecian la filosofía y teología tomista, arguyendo que toda ella está en dependencia de una ciencia arcaica y superada ya definitivamente. Luego, así como esa ciencia ha caducado, también caduca la metafísica y la teología de Santo Tomás. No es difícil advertir el error de estos clérigos progresistas. La metafísica y la teología son independientes de la ciencia experimental que poseía Santo Tomás; lo importante en aquella metafísica y en aquella teología, es la formulación de los primeros principios de la realidad y del ser. Rechazar a Santo Tomás, es rechazar la filosofía del ser, y caer por lo mismo en una filosofía de la idea, de

la vida, del devenir, de la existencia. Por ese camino se hace imposible alcanzar el ser y por lo mismo, poner en contacto racional al hombre con Dios, su Creador. Por ese camino el hombre cierra el camino de su inteligencia hacia Dios y se hace incapaz de levantar una teología que respete los fundamentos naturales y racionales, sobre los cuales se ha de apoyar luego la Revelación y la teología.

En los progresistas, de que estamos hablando, hay una tendencia a revisar también todos los tratados de la teología escolástica y tomista, con el pretexto de que se debe tomar contacto con las fuentes, a saber, con la Biblia y la enseñanza de los Padres. Esta tendencia puede ser buena si no niega el progreso legítimo que se ha operado con las grandes disquisiciones y tratados de los doctores posteriores, pero los progresistas desprecian estos estudios y tratados; quieren volver a una teología puramente bíblica y patrística. Esta tendencia es tanto más peligrosa y se convierte en fuente de innumerables errores, si tenemos en cuenta que hoy la Biblia está sometida a un bombardeo criticista demoledor por parte del nuevo racionalismo. Hay exégetas, como por ejemplo Rodolfo Bultmann, que están empeñados en desmitizar, como ellos dicen, el kerygma cristiano. En esta tarea reducen a muy poco la palabra divina de la Escritura, so pretexto de que todo es mito, incluso la resurrección del Señor. Sabido es que hoy algunos biblistas católicos rechazan, por ejemplo, la infancia del Evangelio de San Lucas, y dicen que el Magnificat no es un cántico pronunciado por la Virgen. Se abre así, por este camino, las puertas a la destrucción total del Antiguo y del Nuevo Testamento de las Escrituras Sagradas.

Al rechazar la teología de Santo Tomás, recomendada insistentemente por el Magisterio de la Iglesia, se han de inventar nuevas teologías, apoyadas en falsas filosofías, como por ejemplo en el historicismo, evolucionismo y en el existencialismo. Sabido es cómo Pío XII en la "Humani Generis", ha condenado todas esas tendencias peligrosas de la nueva teología. Pero el progresismo no hace caso de la advertencia de los Papas. Otra desviación grave del progresismo, es el rechazo y la disminución que hace de la autoridad del Papa y de la Curia romana, rechazando el magisterio ordinario de la Iglesia; en este punto los progresistas formulan las afirmaciones más pintorescas. Para ellos, cuando muere un Papa,

pierden valor todas las verdades por él enseñadas. Este error es tanto más grave cuanto es conocido que las enseñanzas de los Papas giran alrededor de las verdades de la Revelación y del orden filosófico natural que guardan un valor permanente; por ello es que los Papas en sus documentos invocan las doctrinas del Magisterio anterior de sus predecesores.

La campaña de desprecio del Magisterio de la Iglesia va acompañada asimismo de una campaña contra la persona de grandes Pontífices, como por ejemplo de Pío XII. No se le perdona a este Papa el que haya promulgado en 1950 la "Humani Generis" contra las desviaciones de la nueva teología; tampoco se le perdona que haya condenado el movimiento de los "pretres ouvriers" y haya puesto término a los desmanes de algunos teólogos dominicos, ni haya canonizado a San Pío X.

Algunos progresistas, sobre todo en Francia, presentan una imagen de la Iglesia como si su centro, que está en Roma, tendría por función frenar, mientras que la periferia sería dinámica y empujada por el Espíritu. La mano romana que frena, se dice, es retrógrada y esterilizante, mientras que el motor de la periferia da muestras de inteligencia de las situaciones y de audacia apostólica. (Ver "Itinéraires", núm. 60).

Los progresistas, llevados por un falso ecumenismo, se atreven, asimismo, a rebajar los privilegios de la Virgen y así se oponen, por ejemplo, a que se le reconozca a María o se le dé el título de Medianera Universal de todas las Gracias.

Los progresistas, renovando los errores del pelagianismo, están también llevados a negar o a oscurecer la noción de pecado y de infierno. Fundándose en tesis del psicoanálisis y de la psicología profunda, se ven movidos a negar la malicia y la responsabilidad del pecado, sobre todo de los pecados sexuales.

En la vida espiritual, hay en los progresistas un empeño en suprimir el esfuerzo de los actos y de las prácticas individuales en beneficio de una piedad exclusivamente comunitaria. En estos errores, suelen incurrir los progresistas de un liturgismo comunitario exagerado.

Habría que señalar también los errores y desviaciones de un personalismo peligroso que lleva a formular la tesis de la libertad

religiosa como la de un derecho a la profesión pública de cualquier error y que elabora toda una moral individualista o de la situación.

El error fundamental del progresismo

Pero no está en estos errores lo más característico del progresismo moderno. El error fundamental consiste en negar la necesidad de un orden social cristiano o lo que el magisterio eclesialístico llama, desde los días de León XIII hasta el Pontífice reinante, la civilización cristiana o la ciudad católica; los progresistas niegan que haya tal civilización cristiana o tal orden social público-cristiano. En París se ha llegado a afirmar en audiciones públicas de radio, que tal concepto no existe en el Magisterio de la Iglesia; cuando se hace evidente que hay por lo menos cerca de 50 documentos que hacen referencia explícita a la "civilización cristiana". También califican los progresistas de nacional-catolicismo el intento de llevar a la práctica el programa de la ciudad católica.

Al rechazar los progresistas la civilización cristiana, rechazan los derechos de la Realeza de Cristo sobre el orden temporal de la vida pública; es decir, sobre las familias, los grupos sociales, los sindicatos, las empresas, las naciones y el mundo internacional. Derecho de la Realeza de Cristo, a que el orden temporal se conforme a las enseñanzas y a la legislación de la enseñanza cristiana. El progresismo rechaza el orden social público cristiano y lo tacha de catolicismo "constantiniano", "gregoriano", "sociológico", a fin de presentarle con un aspecto odioso. No faltan sacerdotes, como el dominico Liégé, que afirman que trabajar para el orden social cristiano, para la civilización cristiana, es hacer obra más negativa y nefasta que el mismo comunismo.

Al rechazar la necesidad de trabajar para la implantación de un orden social cristiano, los progresistas ven obligados a aceptar la ciudad laicista, liberal, socialista o comunista, de la civilización moderna. Aquí radica el verdadero error y desviación del progresismo cristiano, en buscar la alianza de la Iglesia con el mundo moderno. Al calificar de mundo moderno, no hacemos calificación de tiempo, sino una calificación de la naturaleza de la sociedad moderna,

y sobre todo del espíritu de dicha sociedad. La sociedad moderna, que comienza en el Renacimiento y se continúa con el naturalismo, el liberalismo, el socialismo y el comunismo de la vida pública, es una sociedad que tiende a rechazar a Dios y a hacer del hombre un dios que con su esfuerzo creador va a lograr su destino y su felicidad. Por ello, como veremos más adelante, el humanismo que comienza en el Renacimiento, termina con el comunismo, en que el hombre se constituye en el creador exclusivo de su propio destino, que no sólo no necesita de Dios sino a quien Dios le estorba y le molesta, por cuanto la creencia en Dios le mueve a no poner en sí mismo el esfuerzo de su obra creadora. Por ello para Marx la religión es una alienación que disminuye al hombre.

Esta alianza de la Iglesia con el mundo moderno que promueve el cristianismo progresivo, le lleva a dar categoría de ciencias supremas, a la psicología y a la sociología; a la psicología que analiza y dirige los condicionamientos internos del hombre; y a la sociología que dirige y conduce los condicionamientos externos. El hombre así alejado del orden social cristiano, trabaja en el orden laicista de la psicología bajo la influencia de Freud; y en la sociología bajo la influencia de Marx.

El cristianismo progresista, sobre todo hoy, tiende a unir comunismo y cristianismo. Para ello incurre en graves errores y desviaciones. En primer lugar, en hacer del comunismo y del marxismo un verdadero "humanismo" con valores positivos que se han de salvar. Es claro que para hacer afirmación tan peregrina, deben desarticular al marxismo y comunismo y con ello negar su carácter de totalidad, que se afirma sobre todo en su textura dialéctica. El marxismo es un materialismo dialéctico que hace del hombre un puro "trabajador", cuyo valor se ha de medir por su eficacia productiva en la edificación de la sociedad comunista. El hombre marxista es un ser degradado a quien se le ha quitado su dignidad "divina", su dignidad "humana" y aún su dignidad "animal", para convertirlo en un simple engranaje de la maquinaria comunista. Es absurdo llamar humanista a aquello que constituye la degradación del hombre.

El cristianismo progresista es llevado asimismo a valorar el comunismo por su rechazo fundamental del capitalismo. Alentrar en la dialéctica capitalismo-comunismo, burgués-proletario y al

rechazar como a enemigo primero al capitalismo, el cristiano progresista ve obligado a aceptar el comunismo. Pero esta dialéctica es falsa, propia de una sociedad que levanta al primer plano los valores económicos. Pero por encima de los valores económicos están los políticos, culturales y religiosos.

Además, el cristiano progresista se hace una idea errónea del "Sentido de la Historia" como si éste hubiese de encaminarse inexorablemente hacia el comunismo, con el cual habría que pactar desde ya. Pero aunque el comunismo, como mañana el Anticristo, hayan de imponerse por un momento en la Historia, no por eso se les debe aceptar. Sino al contrario, habrá que combatirlos para que sólo impere el Reino del Señor. Así como obraron perversamente los católicos que como Lamennais en el siglo pasado abrazaron el liberalismo, así también los católicos progresistas que hoy mezclan catolicismo con comunismo.

Debajo de este error progresista que quiere aliar cristianismo y comunismo, existe el otro error más general, que consiste en aliar al mundo moderno -en el sentido antes explicado de laicista y ateo- con la Iglesia. Error condenado en la proposición 80 del Syllabus, que dice: "El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el "progreso", el liberalismo y la civilización moderna".

Si la civilización moderna envuelve la autonomía absoluta del hombre frente a Dios, es harto claro que la Iglesia no puede reconciliarse con ella. Y no se crea que esto podría ser verdad del pasado que ha perdido todo vigor. Al contrario. Es una enseñanza constante desde Pío IX hasta Juan XXIII. En efecto, este último Papa, en un documento tan importante como la "Mater et Magistra", llega a afirmar que la "Iglesia se encuentra hoy colocada delante de esta pesada tarea: hacer a la civilización moderna conforme a un orden verdaderamente humano y a los principios del Evangelio." Lo cual significa que en opinión de Juan XXIII, la civilización moderna ni es conforme a un orden humano ni a los principios del Evangelio. Ya esto mismo lo había advertido Pío XII, cuando señalaba que "era todo un mundo el que era necesario rehacer desde sus fundamentos: de salvaje, hacerlo humano; de humano, hacerlo divino, según el corazón de Dios". Ya el mismo Pío XII, hablando a los capellanes de la Juventud

Católica, el 8 de setiembre de 1953, los exhortaba a sentirse "movilizados para la lucha contra un mundo tan inhumano porque tan anticristiano".

Esta toma de posición frente a la civilización moderna, nos va a exigir una formulación de los principios básicos de una Teología de la Historia para juzgar a la civilización moderna. ¿La civilización moderna que se desarrolla desde el Renacimiento aquí en un proceso continuo de mayor materialismo -desde el naturalismo al comunismo- importa un progreso del hombre en cuanto hombre, o más bien un regreso y degradación? He aquí el problema de nuestra próxima conversación.

Alguien preguntará: ¿qué desarrollo tiene el progresismo cristiano entre nosotros? Debemos decir que se está desarrollando muy rápidamente no sólo en el Gran Buenos Aires sino también en el interior. Contribuyen a su desarrollo sacerdotes jóvenes, seminaristas y algunos laicos de organizaciones católicas. Ya el año pasado se denunció el grupo "progresista" y casi abiertamente comunista "Epoca". Habría que añadir ahora grupos de jóvenes universitarios católicos con publicaciones como "Tandil 1963" o "Cambio" de Economía y Humanismo. Hay sacerdotes muy activos en esta tarea, a quienes dirigentes de seccionales del Partido Comunista dan como afiliados al partido, y quienes ejercen una acción muy decisiva sobre seminaristas y laicos. Todo hace pensar que se está haciendo una trenza entre sacerdotes, religiosos, seminaristas y laicos de grupos representativos en los ambientes católicos para imponer el progresismo cristiano entre nosotros.

Esto escribíamos en 1964: Hoy el progresismo ha avanzado mucho más como lo demuestra la conferencia en que analizamos el libro "La Persona, el mundo, Dios" de Arturo Paoli.

FALSO FUNDAMENTO DEL PROGRESISMO CRISTIANO

Hemos explicado hasta aquí en qué errores incurre el progresismo cristiano. Además de ciertos errores y desviaciones en puntos teológicos y filosóficos y de actitudes equivocadas en la

práctica cristiana, el progresismo cristiano se equivoca sobre todo en preconizar la alianza del cristianismo con la civilización moderna. Esta actitud le lleva por tanto, a aliarse ayer con el liberalismo y hoy con el comunismo. Debajo de todo esto hay un error fundamental, que consiste en asignar un movimiento necesariamente progresivo al curso de la historia y por lo mismo a la historia moderna que se desenvuelve desde el Renacimiento hasta ahora.

Sabido es que son falsas filosofías las que asignan a la historia un necesario progreso, así por ejemplo, Turgot y Condorcet en el siglo XVIII, Hegel con su famosa "Dialéctica", Marx que adopta dicha dialéctica y la aplica a los grupos sociales para anunciar el advenimiento inexorable del triunfo del proletariado. También Comte asigna un progreso necesario a la historia que se desenvolvería desde una etapa religiosa a una metafísica para pasar de allí a la etapa del positivismo.

Esto nos lleva a plantear la cuestión de si la civilización moderna significa un progreso o un regreso, un perfeccionamiento o una degradación del hombre. Sobre todo, hay un progreso innegable en el campo de las ciencias positivas y en la aplicación de estas ciencias a las técnicas industriales de producción de bienes y servicios. Hay, sin duda, un progreso inmenso, extraordinario de la tecnología. También se puede reconocer un progreso en la conciencia de liberación que se hace el hombre frente a ciertos temores e injusticias. Digo progreso en la conciencia, no progreso "efectivo", como advertiremos más adelante. Pero el problema se plantea de si hay verdaderamente un progreso en el aspecto fundamental del hombre, es a saber, en aquello que constituye al hombre más humano, más bueno, más perfecto o sea en su vida moral por la cual el hombre se acerca a Dios. Este acercamiento a Dios, principio y fin del hombre mide el progreso verdadero ya que siendo el hombre ser participado, no puede progresar en su sustancia sino en la medida en que participa más fuertemente del Ser de Dios. Sostenemos que no sólo no hay progreso en el hombre de la civilización moderna sino que al contrario, hay una degradación de valores que alcanza grados más profundos.

Los cuatro valores de una civilización normal

Para examinar esa cuestión tenemos que partir del hecho de que toda civilización es una manifestación de la realidad humana. Ahora bien, en un hombre normal dentro de la Providencia actual en que el hombre ha sido redimido por Cristo, hay que reconocer cuatro valores fundamentales. El hombre es una cosa, el hombre es un ser sensible, el hombre es un ser intelectual, el hombre es un ser sobrenatural. Estas cuatro dimensiones del hombre se relacionan entre sí por una jerarquía en que lo más inferior está al servicio de lo superior y a su vez en que lo superior sirve y robustece a lo inferior. Así el hombre es un ser físico-químico para sentir, siente para pensar, piensa para rezar. Estos cuatro valores humanos tienen su manifestación en grupos sociales de una civilización. Así, a la realidad de cosa corresponden los grupos de campesinos y artesanos ocupados en las tareas inferiores de la producción de bienes económicos. Por encima de ello están los grupos burgueses que se ocupan de las tareas superiores de la vida económica. Por encima de estos grupos están los que se dedican a tareas de cultura, filosofía, vida militar, política, que tienen por misión asegurar la convivencia virtuosa y culta de la vida civilizada. Por encima de estos grupos está el sacerdocio, que tiene por misión asegurar la vida sobrenatural a que está el hombre destinado en la Providencia actual.

Pues bien, una civilización normal debe encerrar esos cuatro valores con sus correspondientes grupos sociales en una jerarquía. Jerarquía de valores que importa asimismo una jerarquía de servicios. Los grupos más valiosos han de usar su superioridad jerárquica en servir a los grupos inferiores. Por ello, el Sumo Pontífice, que está colocado en la cúspide de todos los valores, se llama el Siervo de los siervos, porque está allí colocado para servir a todos los hombres.

En la historia hay un siglo -siglo XIII- en que se manifiesta esta civilización normal dentro de la imperfección de las cosas humanas. Por ello la civilización de ese siglo produce una filosofía

altísima en Santo Tomás de Aquino, una admirable política en los Reyes Santos y también un arte maravilloso de artistas santos. Todavía están las obras de las catedrales, los frescos y retablos, las de la filosofía y de la poesía, de aquel siglo, para reflejar cómo se desenvuelve una civilización normal. No se trata de hacer la apología de la Edad Media ni mucho menos de pretender volver a aquellas épocas ya pasadas. Tampoco se trata de desconocer la dureza en que se desenvolvía la vida de los grupos inferiores de aquella sociedad. Esa dureza se debía no a injusticias, ya que se venía produciendo un alivio y una mejora en las relaciones humanas que pasaba de la esclavitud a la servidumbre y de ésta a la plena libertad. La dureza se debía, sobre todo, a las deficiencias de la tecnología. El hombre no había inventado todavía los medios para asegurar la energía que como el vapor, el gas, la electricidad, la atómica, mueven luego todo el aparato productor sin exigir el sometimiento del hombre a la producción dura de energía. Había dureza en la vida de los grupos inferiores, aunque hay que reconocer un progreso real en su vida y sobre todo una preocupación de los teólogos por asegurar el justo precio en todas las transacciones humanas.

Lo que importa es destacar que aquel siglo realizaba una civilización normal en que se daba su lugar a cada uno de los valores humanos que no deben faltar en una civilización.

Las Tres Grandes Revoluciones

Con el Renacimiento comienza una serie de revoluciones en la vida civilizada, en la cual un valor inferior se rebela contra el valor superior y así en el Renacimiento y en la Reforma Protestante lo puramente humano, lo puramente racional, lo puramente natural se rebela contra el valor supremo, representado entonces por el sacerdocio. Así vemos cómo Felipe el Hermoso, en las postrimerías del siglo XIII, se rebela contra Bonifacio VIII y cómo luego el protestantismo desconoce la supremacía de la Cátedra Romana. Se inicia entonces una civilización puesta, no ya bajo el signo de los valores cristianos sino del de los valores puramente naturales. Comienza una civilización humanista, naturalista, racionalista, en que

el valor supremo lo alcanzan los grupos que representan valores puramente culturales como los humanistas, los políticos y así comienzan entonces el absolutismo de los monarcas y el imperio del racionalismo filosófico. Esta civilización llena todos los siglos XV, XVI, XVII y XVIII. Pero esta civilización camina hacia la ruina y ello por una razón sumamente importante. Al faltar el valor sobrenatural que asegura en la providencia actual de integridad del hombre natural, esta integridad se hace imposible y así vemos cómo el racionalismo no es más que el camino hacia el suplicio de la razón; el absolutismo al suplicio de los monarcas; el naturalismo un camino hacia el suplicio de la naturaleza y el humanismo un camino al suplicio de lo humano. Y así también, inevitablemente, el racionalismo termina con el suicidio de la razón en Kant y Nietzsche, el absolutismo en el patíbulo con Luis XVI, el naturalismo en el materialismo del siglo XIX, el humanismo con el "homo economicus" de la burguesía y con la vida animal del positivismo y de Darwin.

La Primera Revolución, la de la Reforma contra el sacerdocio, va a caminar hacia la Segunda Revolución, la Revolución contra la vida política, filosófica y humana de la Revolución Francesa.

La Revolución Francesa es en sustancia el reemplazo de la nobleza por la burguesía, de la política por la economía, de lo humano por lo inhumano, de lo racional por lo animal, de lo clásico por lo romántico, del absolutismo por la democracia. Con la Revolución Francesa comienza un mundo burgués, animal, estúpido y positivista. El "homo naturalis" no funciona ya y el "homo animalis" asume sus responsabilidades. De aquí el materialismo del siglo XIX. Agotado el raciocinio o sea la operación que interpreta y unifica los hechos, que reflexiona sobre ellos, no le queda al hombre más que limitarse a comprobar los acontecimientos y a coleccionarlos.

La Revolución Francesa abre el camino al siglo XIX que es el siglo de la economía, del capitalismo, y de la colosal expansión industrial, comercial y financiera. Pero el hecho de que sea un siglo de la economía no se sigue que los hombres consigan su bienestar económico. Porque la economía economista del capitalismo es inevitablemente invertida; en ella se consume para producir más, se produce más para vender más, se vende más para lucrar más, cuando la recta ordenación exige que las finanzas y el comercio

estén al servicio de la producción y ésta al servicio del consumo, ambos al servicio de la economía, ésta al servicio de la política, la política al servicio del hombre, y el hombre al servicio de Dios. Esta economía así invertida es implacablemente funesta y termina en la tremenda catástrofe contemporánea que presenciamos: un inmenso aparato productor que promueve las riquezas del mundo y una humanidad de la cual las dos terceras partes sufren la falta de techo, de abrigo y el hambre. Así como en la era del absolutismo político los pueblos debían sufrir los abusos de los monarcas absolutistas, así en la economía quedan sometidos al yugo de los magnates de la riqueza.

La Revolución Francesa que lleva a la burguesía al primer plano, camina inexorablemente hacia la Tercera Revolución, la Revolución Comunista en que el proletariado, el último grupo social, que no representa otro valor que la materia, asume la totalidad de la vida civilizada. Nos hallamos en la tercera revolución, que es la comunista, la revolución proletaria, en la que el obrero descalificado y marginal, el proletario, quiere desplazar al burgués, al político y al sacerdote. Quiere suplantarlo al burgués y repudia la economía burguesa de propiedad privada; quiere suplantarlo al político y repudia a los gobiernos de autoridad al servicio del bien común; quiere suplantarlo al sacerdote y erige en sistema ateísmo militante.

El comunismo extendido hoy a una gran parte del globo, señala la última de las revoluciones posibles en un siglo cultural. Después de él y aún ya con él, no es posible sino el caos de los auténticos valores humanos. El comunista es un hombre a quien se le ha quitado su formalidad sobrenatural de hijo de Dios, su formalidad natural de hombre, su formalidad de animal sensible. El comunista se convierte en una cosa: un tornillo, una tuerca de una gran maquinaria que es la sociedad colectiva del proletariado. ¿Qué queda de un hombre al que se le han quitado estas tres dimensiones? Queda sólo una cosa, algo que camina a la nada. Y así el comunismo es, en definitiva, la deificación de la realidad que tiende a la nada. ¿Cuál es la realidad que tiende a la nada, qué es lo que sigue siendo algo y es nada por su pura potencialidad? Es la materia prima de Aristóteles, aquella materia que de sí misma no es ni esencia ni calidad, ni cantidad ni ninguna otra cosa por las cuales el ser se

determina. Por ello el comunismo es necesariamente materialista. El comunismo tiende a la nada, a lo puramente informe, a ser cualquier cosa bajo la todopoderosa mano de la dictadura del proletariado. Este poder colosal agarra al hombre y lo convierte en engranaje de una maquinaria también colosal. El hombre, el hombre individual, pierde su condición de hijo de Dios, hecho a la imagen de Dios y para contemplar a Dios; pierde su condición natural de señor y dominador de la naturaleza; pierde también su condición animal hecha para gozar de los placeres sensibles; el hombre es una pura cosa útil que se usa o se tira según lo exija la conveniencia de la gran maquinaria colectiva: el hombre ha perdido su destino.

Adviértase cómo en el comunismo alcanza su punto más agudo aquel proceso que contra la vida religiosa del hombre comenzó en la Reforma Protestante. Primero se alzó el hombre contra la Iglesia en el protestantismo; luego se alza contra Jesucristo en el racionalismo, y hoy la lucha se lleva directamente contra Dios en el ateísmo militante. Por ello el comunismo debe ser necesariamente ateo. Así lo explica Marx, encontrando en la religión una frustración del hombre. Para el comunismo la religión no es solamente inútil. Es positivamente mala porque es destructora del hombre. La dialéctica de la oposición de Dios y el hombre está alimentando todo el pensamiento de Marx. Si Dios existe y es creador del hombre, no puede existir el hombre y menos ser el creador de sí mismo. Pues lo que uno es y tiene, lo es a costa del otro. Pero como el hombre existe y es creador de su propia historia, luego Dios no existe ni es creador del hombre. El proceso dialéctico lleva al comunismo no sólo a negar a Dios frente al hombre sino a afirmar que el hombre es Dios.

El comunismo despoja también al hombre de su carácter político, vale decir, de la relación que hay del hombre para con otro hombre. En el estado comunista, la vida política en el sentido noble de la palabra, las relaciones de los hombres de los unos para con los otros, para su mejoramiento virtuoso, no existe. El hombre no es sino un puro "trabajador", cuyo valor se mide por su relación con la capacidad de producir bienes materiales. La "politicidad" que consiste en una relación de hombre a hombre para la suficiencia completa del vivir humano, no puede existir en una sociedad que no

tiene otra razón de ser que usar al hombre para producir bienes. Pero hay más, al comunismo ni siquiera le interesa el bienestar material del hombre, la posesión de riquezas que proporciona un goce específicamente animal. Este goce lo buscaba el burgués en la sociedad liberal. Pero el comunismo no llega a esto. Al comunismo no le interesa propiamente la riqueza, le interesa el trabajo, que es el instrumento productor de riqueza. No busca el vivir del hombre sino el trabajar del hombre. Así lo enseña claramente Marx en su libro de la "Ideología alemana". Para el comunismo el supremo y único valor es el trabajo productor de bienes materiales. El hombre mismo y aun subbienestar material no interesa. Solo interesa que trabaje y produzca, aunque no disfrute.

En definitiva: el hombre comunista se ve privado del goce divino de la contemplación de Dios; se ve privado del goce humano que proporciona la convivencia política, se ve privado del goce animal que produce el disfrute de los bienes económicos. Es un puro trabajador esclavizado al trabajo en bien de la sociedad colectiva.

El estado convulsivo del hombre moderno

¿Cuál es el resultado producido por la civilización moderna en la cual el hombre se ha ido degradando en su sustancia humana? La situación de hoy refleja el valor de esta civilización. El hombre ha alcanzado un estado convulsivo. Y así vemos cómo en los últimos 50 años el hombre vive angustiado bajo acontecimientos horribles: Primera Guerra Mundial, movimientos de violencia, como el fascismo, el nacional-socialismo, la gran crisis del XIX, guerra civil española, Segunda Guerra Mundial, la guerra fría, bombardeo atómico de Hiroshima y Nagasaki, amenaza de guerra nuclear. El hombre vive aterrado. De aquí la literatura y la filosofía de la angustia y del terror. Las dos terceras partes de la humanidad en estado crónico de hambre y muchas familias privadas de techo.

Nosotros somos testigos, después de cuatro siglos del carácter anti-cristiano y anti-humano de la orgullosa civilización moderna. Anti-cristiano porque inmensas poblaciones de los países comunistas

y de los países que viven bajo un ateísmo, sino militante, práctico, con un desconocimiento total de Dios creador. Civilización antihumana porque inmensas poblaciones del globo no conocen sino el hambre, la falta de techo, la angustia, el horror de la guerra y de las luchas fratricidas como es la lucha entre proletarios y burgueses.

Por aquí advertimos cuan falso es el fundamento sobre el que apoya el progresismo cristiano su tesis de la aceptación de la civilización moderna. Habría que aceptarla si ofreciera valores humanos que realmente perfeccionan al hombre. No hay que aceptarlo en la medida en que ofrece una acción destructiva y degradante del hombre. Ciertamente que la civilización moderna ofrece algunos progresos parciales en las técnicas de producción de riquezas materiales. Pero al no procurar el verdadero perfeccionamiento del hombre en su aspecto moral y religioso, el adelanto tecnológico sin el correspondiente progreso moral y religioso, se convierte en un arma terrible de destrucción y de degradación del hombre. Así se da la paradoja de que justo en el preciso momento en que los innegables avances de la tecnología permiten dar bienestar a la población del globo, inmensas multitudes de millones de seres humanos sufren las penurias de la insatisfacción de las necesidades más elementales. Todavía, lo que es mucho peor, se ven amenazadas por las armas nucleares en la propia integridad física.

Por ello, lo importante es que el hombre sin abandonar su esfuerzo en la creación de bienes materiales, realice un esfuerzo mayor por ordenar su vida moral y su vida religiosa. De aquí la necesidad primera -absolutamente primera- del reconocimiento en la vida pública de los derechos de la Iglesia, derechos que concretan los más altos de la Redención de Cristo y de la Soberanía de Dios. Este reconocimiento público de las acciones y del orden mundial de los derechos de la Iglesia es condición fundamental para la vida moral de los pueblos y también para su bienestar material. Aquí tiene su lugar aquellas profundas palabras de Cristo: "Buscad primero el reino de Dios y su justicia, que lo demás se os dará por añadidura".

El Progresismo cristiano, al abandonar esta tarea fundamental y primera de la edificación del Reino de Dios en lo temporal de

la vida, al abandonar la instauración de la ciudad católica, de la civilización cristiana, trabaja en la edificación de la ciudad comunista. Por ello, el Progresismo cristiano termina hoy colaborando con el comunismo.

No hay término medio. Al rehusarse trabajar para la civilización cristiana, se trabaja para la civilización anticristiana y antihumana.

¿Por qué la tentación filocomunista del Progresismo cristiano?

Al aceptar el carácter progresivo de la civilización moderna que marcharía del liberalismo hacia el comunismo, el Progresismo cristiano, por huir del capitalismo y del liberalismo, abrazaría formas socialistas y comunistas de civilización. Pero hay en ello un error gravísimo. Estas formas socialistas y comunistas de civilización no significan un progreso con respecto al capitalismo y al liberalismo. Si el capitalismo y el liberalismo es malo, mucho peor son las formas socialistas y comunistas de civilización.

Por ello hoy se hace necesario remontar la corriente capitalista liberal y remontar la pendiente socialista y comunista en que desemboca el liberalismo.

Entonces qué, dirá alguno, hay que volver al "ancien régime" o a la ciudad medieval? Por supuesto que no. Esto no es ni deseable ni posible. Lo que se ha de hacer es "teóricamente" muy fácil. Reconociendo que, lejos de haber un progreso "humano y moral", en el hombre de la civilización que se desenvuelve desde el Renacimiento a aquí, y no lo hay, porque se han abandonado los principios del orden humano natural y del orden sobrenatural, hay que volver a aquellos principios. Aquellos principios se concretan precisamente en el orden social público cristiano -la civilización cristiana, la ciudad católica- que desde hace casi un siglo propone la Cátedra Romana en su magisterio ordinario al hombre contemporáneo. Esta enseñanza del Magisterio de los Pontífices se puede resumir diciendo que, sin abandonar el hombre los progresos legítimos que ha hecho en los últimos cuatro siglos, debe volver a

los principios de la sana filosofía y teología -orden natural y Revelado-, cuyo expositor insuperable es Santo Tomás de Aquino, a quien Paulo VI, el 12 de mayo de este año, en su visita a la Pontificia Universidad Gregoriana, acaba de llamar el Primero entre los Doctores de la Iglesia.

Por ello, el único remedio a la degradación del hombre de hoy, que del capitalismo liberal camina hacia el comunismo, se encuentra en que, manteniendo el progreso tecnológico moderno, manteniendo el progreso de la legítima promoción de grupos sociales de niveles inferiores a otros superiores de cultura y bienestar que se han operado en estos últimos siglos, acepte, sobre todo en sociología, economía, política y en la vida pública, el Magisterio de la Iglesia. Este magisterio comprende no solamente el ordenamiento socioeconómico de la "Rerum Novarum" a la "Mater et Magistra", sino también el ordenamiento político enunciado en la "Libertas y Diuturnum Illud" de León XIII hasta la "Pacem in terris" de Juan XXIII, y comprende sobre todo el reconocimiento leal y público de la presencia de la Iglesia en el mundo como lo prescribe la "Inmortale Dei" de León XIII y las "Quas Primas" sobre la Realeza de Cristo de Pío XI. El Magisterio íntegro de la Iglesia luminosamente expuesto en las innumerables encíclicas y alocuciones del Gran Pontífice que fué Pío XII.

Es precisamente este Magisterio ordinario en lo social de la Cátedra Romana el que no acepta, al menos en su integridad, el Progresismo cristiano. Aceptar el conjunto de enseñanzas sobre el orden público social cristiano del Magisterio Pontificio es maliciosamente calificado de "integrista" y de "reaccionario" por el Progresismo cristiano. Magisterio ordinario solemnemente ratificado en las constituciones, declaraciones y decretos del Concilio Vaticano II, y de modo particular, en la "Gaudium et Spes".

Los pueblos viven en ruina porque no tienen techo y pan. Pero ello se debe hoy sobre todo a que no tienen el pan espiritual. Al haberles privado el laicismo de este pan espiritual, el hombre se ha hecho egoísta y se ha llenado de odio. Y entonces no busca sino amontonar riquezas con un desprecio total de la miseria de su hermano. De poco vale que el hombre disponga hoy de una ciencia y de una técnica admirables, capaces de dar bienestar a toda la población

del globo. Al no poseer la vida moral que solo es asegurada por la vida religiosa, usará mal y solo para sí, con desprecio del bienestar de su hermano, ese inmenso progreso tecnológico. Por ello, la "Mater et Magistra" de Juan XXIII, que se ocupa del bienestar económico de los pueblos, en sus párrafos finales advierte que sin Dios no hay orden moral y sin orden moral no puede haber en los pueblos un régimen económico de justa distribución de la riqueza. "Se ha afirmado, dice allí Juan XXIII, que en la época de los triunfos de la ciencia y de la técnica, los hombres podrían construir su civilización sin tener necesidad de Dios. La verdad es, por el contrario, que los progresos mismos de la ciencia y de la técnica plantean problemas humanos de dimensiones mundiales que no pueden encontrar su solución sino a la luz de una fe sincera y viva en Dios, principio y fin del hombre y del mundo".

Por ello, hay que trabajar para la promoción y el bienestar material de los trabajadores y humildes, pero -por esto mismo- porque hay que trabajar para este bienestar que se debe de justicia a los humildes, hay que infundir el espíritu del Evangelio en todos los grupos sociales, también en los más levantados, también en la sociedad y en el poder público, para que así reine de modo efectivo y en favor de los más desamparados la auténtica fraternidad cristiana.

JALONES DEL PROGRESISMO CRISTIANO

Hemos visto cómo la idea de que un progreso continuo acompaña a todo el desenvolvimiento de la civilización moderna, desde el Renacimiento a aquí, constituye el fundamento falso sobre el que se apoya el progresismo cristiano. No hay tal progreso en lo esencial, en lo fundamentalmente humano, en la civilización moderna. Podrá haber cierto progreso en algunos aspectos, sobre todo en el tecnológico. Pero la tecnología queda fuera del hombre. El aspecto propiamente humano y moral del hombre, que se constituye por el acercamiento a Dios, no progresa porque progrese la tecnología. El hombre puede progresar y de hecho realiza un inmenso progreso en la producción de un poderoso aparato productor y al mismo tiempo se

puede hacer más malo, con lo que dicho aparato productor se convierte en su ruina y destrucción.

La civilización moderna en el aspecto propiamente humano del hombre viene caminando hacia atrás desde hace cuatro siglos. Viene regresando por la degradación progresiva a que somete al hombre. La sociedad propiamente moderna se hace cada vez más materialista. Después de haber rechazado a Dios rechaza los valores propiamente humanos y aún los valores animales del hombre para convertirle en una simple tuerca de la gran Maquinaria materialista y colectivista.

La Revolución Francesa marca el punto decisivo de esta civilización en cuanto a su aspecto materialista. Con la Revolución Francesa el hombre rechaza definitivamente los auténticos valores espirituales depositados en la Iglesia, sociedad sobrenatural y toma un comportamiento decisivamente materialista.

Aquí se plantea un problema angustioso para el católico, ¿Qué hace el católico en esa sociedad que rechaza a Dios, a Cristo, a la Iglesia y que proclama como supremo valor la libertad materialista del hombre? Una de dos, o el cristiano toma franca actitud hostil hacia esa sociedad y entonces queda al margen de ella y expuesto a no hacer sentir el Mensaje cristiano en dicha sociedad o se pliega a dicha sociedad y pacta con ella. Pero entonces se expone a alterar la pureza y la integridad del Mensaje cristiano. Esta fue la situación angustiosa que se presentó a los cristianos después de la Revolución Francesa. Y Lamennais fue el primer católico, que en la alternativa dicha, optó por pactar con la nueva civilización, con el liberalismo que lo llenaba todo y entonces Lamennais resolvió forjar el liberalismo católico.

El Progresismo de Lamennais

Lamennais es el personaje clave del catolicismo moderno. Nacido en el cuarto último del siglo XVIII se formó con las ideas y la mentalidad de Rousseau y de los filósofos liberales. Se convirtió al catolicismo para profesar primeramente un ultramontanismo sospechoso y después un liberalismo que desarrolló en el diario

"L'Avenir" durante los años de mil ochocientos treinta y mil ochocientos treinta y uno.

Hay una lógica en la concepción lamennesa que está presidida por la idea del progreso histórico. La historia progresa y en consecuencia los tiempos modernos representan un progreso sobre los tiempos anteriores. Lamennais justifica la idea de progreso histórico por la de la Providencia divina que rige la historia hacia los fines que sólo ella conoce. En un artículo muy importante del 28 de julio de 1831 Lamennais desarrolla estos conceptos. Para Lamennais el progreso de la historia se realiza no por una mayor adquisición de bondad moral, de acercamiento hacia Dios a través del bien y de la virtud, sino por la adquisición de grados de mayor libertad, la que hace que los pueblos crezcan en mayoría de edad.

Lamennais justifica en consecuencia el liberalismo moderno como una adquisición del progreso de la humanidad. Hasta Lamennais no se concebía otra civilización ni otro progreso auténtico del hombre sino en el reconocimiento de la supremacía sobrenatural de la Iglesia. La civilización no se proponía como fin propio de los ciudadanos la libertad sino el bien y la verdad. Dentro de la verdad la libertad representa cierto bien, pero nunca puede la libertad adoptarse como un fin independiente que pudiera traspasar los derechos de la Verdad. Pero en la Revolución Francesa la Iglesia deja de ser reconocida por el poder público como la única religión verdadera y pasa a ser uno de los tantos cultos que pueden practicar los ciudadanos. Podría aceptarse como un hecho esta situación, pero jamás como un derecho. Lamennais fue el primer católico que se atrevió a aceptarlo como un derecho. Porque para él las libertades modernas eran derechos del hombre que debían ser consideradas como adquisiciones del proceso de la historia.

Lamennais fue el primero en profesar el progresismo cristiano que no se conoció entonces con este nombre sino con el del liberalismo católico. Al representar el liberalismo del siglo XIX un progreso con respecto a la sociedad anterior que se decía cristiana y que profesaba el reconocimiento de la Iglesia como sociedad sobrenatural, también el liberalismo católico importaba un verdadero progreso.

Como es sabido, Lamennais fue condenado por Gregorio XVI

XVI en la Mirari Vos. Desde entonces, todo el siglo XIX conoció dentro del seno de la Iglesia una lucha tremenda entre liberales y no liberales. Del lado de los liberales hubo figuras como Lacordaire, Montalembert, Dupanloup. Del lado de los antiliberales se destacó sobre todo la gran figura del Cardenal Pie y del publicista Luis Veuillot. Pío IX condenó con fortaleza al liberalismo católico en una serie de documentos cuyas proposiciones fundamentales fueron luego recogidas en el famoso Syllabus. Pero la lucha no se apaciguó. Al contrario, volvió a renacer en el Pontificado de León XIII con la aparición de los clérigos democratistas como un Naudet, Lemire y Dabry.

León XIII en sus famosas encíclicas desarrolló un programa completo de cómo debía ser la civilización cristiana, la ciudad católica dentro del estilo moderno de vida. Ese programa fustigaba fuertemente al liberalismo católico. Pero el pensamiento de León XIII fué sistemáticamente adulterado por los liberales que había dentro de la Iglesia. En esa época apareció un movimiento fuertemente liberal, democratista y socialista dentro de la Iglesia. Fue el movimiento de "Le Sillon". Pero la firme acción de San Pío X condenando el modernismo que se propagaba entonces en el campo católico y condenando al democratismo de Le Sillon puso fin dentro de la Iglesia a los intentos del progresismo cristiano.

Todo progresismo cristiano desapareció de la escena visible de la Iglesia durante los años 1910 a 1930. La "Pascendi" y la Carta condenatoria de "Le Sillon" lograron limpiar el campo de la Iglesia de estas lacras.

El progresismo de Maritain

Maritain va a iniciar de nuevo el progresismo cristiano. El Maritain posterior a 1930. Porque el Maritain anterior se distinguió por su fuerza en combatir todo liberalismo y todo progresismo. En su primera época escribe "Antimoderne", "Trois Reformateurs", "Theónas", "Primauté du Esprituel", en los cuales rechaza la idea de progreso y expone la doctrina auténtica de la Iglesia en el plano de la civilización cristiana. Pero en 1930 Maritain inicia una serie de

libros y sobre todo "Humanismo Integral" donde, bajo las apariencias de una filosofía de la cultura, había de despuntar una problemática liberal que había de coincidir punto por punto con los errores de Lamennais.

Maritain, que en su "Antimoderne" había rechazado la idea de progreso, ahora en su "Humanismo Integral" defiende un concepto ambiguo, es, a saber, el del progreso ambivalente de la historia, para luego ya en la Segunda Guerra Mundial, después del año 1940, asumir la defensa de la idea de progreso. Esta idea de progreso va a morder fuerte en Maritain como había mordido en Lamennais. En dos libros escritos durante la Segunda Guerra Mundial va a explicar estas ideas. En "Cristianismo y democracia", y en "Los Derechos del Hombre y la Ley Natural" va a defender la noción de progreso advirtiéndole que en este punto iba a coincidir con Teilhard de Chardin. Allí dice textualmente: "He tenido el placer de encontrar expuestas desde el punto de vista científico de su autor, concepciones parecidas en una conferencia pronunciada en Pekín por el célebre paleontólogo Teilhard de Chardin que en ella indica, que "por vieja que la prehistoria parezca ser a nuestros ojos, la humanidad es aún muy joven y muestra que la evolución de la humanidad debe ser encarada como la continuación de la vida íntegra, donde progreso significa ascensión de la conciencia y donde la ascensión de la conciencia está ligada a un grado superior de organización. Si el progreso debe continuar no será por sí solo. La evolución por mecanismo de sus síntesis se carga cada vez más de libertad".

Maritain en consecuencia va a poner el progreso del hombre no en el bien, no en una mayor virtud, no en un mayor acercamiento a Dios, a Cristo y a la Iglesia sino en una mayor libertad del hombre. Va a coincidir punto por punto en el planteo de Lamennais. Va a considerar como odiosa la cristiandad medieval y con ello el concepto auténtico de civilización cristiana para defender una sociedad fundada en la libertad como idea primera y dominante. Y así como el liberalismo católico de Lamennais declinó finalmente al socialismo, así también en Maritain, su liberalismo de la Nueva Cristiandad había de ir declinando hacia una sociedad de corte socialista donde fueran satisfechas las aspiraciones de la función histórica del proletariado.

El progresismo de Emmanuel Mounier

Maritain había dejado elaborada toda una teoría del personalismo que alimentaba el mito de la nueva cristiandad. Emmanuel Mounier iba a constituirse en Francia en el profeta de este nuevo mesianismo. Con su revista "Esprit" iba a inspirar todo un movimiento generacional católico que había de infundir un nuevo espíritu -el espíritu del progresismo cristiano- a las obras de apostolado católico de Francia y de Europa. El progresismo cristiano que hoy domina el campo católico de Francia y aun del mundo puede considerarse obra de Mounier. El ha influido sobre grupos decisivos de teólogos y sociólogos, dominicos y jesuitas, de suerte que no es exagerado asignarle una influencia de primer plano en la corriente progresista que domina hoy los ambientes católicos y en los que ha creado una poderosa estructura, a la que han de plegarse de buen o mal grado, incluso a veces el episcopado.

Mounier comienza por revalorar la noción de progreso como una idea sustancial del cristianismo. Pero en esto se equivoca porque aunque es cierto que hay un progreso y un crecimiento del Cuerpo Místico de Cristo hasta alcanzar la plenitud de la edad perfecta, de allí no se sigue que haya de haber también un progreso en la civilización que soporta ese progreso del Cuerpo Místico, Mounier no efectúa la distinción pertinente y en su estudio "El cristianismo y la noción de progreso" mantiene el equívoco, como si el progreso hubiera de traducirse en la misma realidad temporal. En ello coincide completamente con Lamennais y Maritain. Sobre esta idea equívoca de progreso Mounier va a elaborar todo el sistema de su personalismo que ha de constituir una nueva civilización o Cristiandad que sustituya a la civilización salida del Renacimiento.

Para entender la significación de la Revolución del personalismo de Mounier hay que estar atento y ver contra qué realidades lucha. Y su lucha se desarrolla sobre todo contra el mundo del capitalismo, del burgués y del dinero. Estas son las figuras principales que le sirven de contraste. Contra el capitalismo Mounier ensaya sus más poderosas armas. Así también como castiga duramente la burguesía y el capitalismo tiene páginas fuertes contra el fascismo.

Pero la dureza que mostró Mounier para con el capitalismo

y con el fascismo no fue igual que la que tuvo con el comunismo. Con este demostró una significativa complacencia. Ha escrito innumerables páginas y deja la impresión de que el comunismo ejerció sobre él una verdadera sugestión como si se tratase de un auténtico humanismo. En el tomo primero de sus obras, página 515, leemos: "La denuncia por el marxismo del idealismo burgués y de su ideología social era, o habría podido ser un aporte considerable al humanismo que se busca. Ella constituía una indicación capital, sobre la cual los cristianos especialmente, se sentían con él, en una fraternidad histórica". Con respecto a su posición de complacencia frente al comunismo nada más sugestivo que lo que escribió a André Dumas el 9 de octubre de 1949, a propósito del decreto del Santo Oficio del 13 de julio de 1949 por el que se aplicaban severas sanciones a aquellos que prestaran su colaboración al comunismo. Mounier insinúa que éste es un acto abusivo, de ingerencia mundana de la Iglesia en la que incurre siguiendo a Constantino y a Gregorio. Y así escribe textualmente: "Así actualmente todos esos católicos están en el combate contra la cristalización de una cierta "defensa de la civilización cristiana" de cierta aglutinación de la Iglesia y del Occidente capitalista y americano del cual la Iglesia no es totalmente responsable (se la empuja del Este), pero de la cual es ella primeramente responsable. Que las fuerzas viniendo de esta tendencia blasfematoria empujen en el sentido actual de la actitud de nuestra Iglesia frente al comunismo, de esto no hay ninguna duda. Que ella esté angustiada, entre otras, por las amenazas que el comunismo hace pesar sobre su poder post-constantiano o post-gregoriano no hay la menor duda. Y esto lo debemos combatir sin reticencia".

Mounier fue el primero en inventar este carácter "constantiniano" aludiendo a Constantino y este carácter "gregoriano" aludiendo a Gregorio VII para calificar el empeño de la Iglesia en defender la civilización cristiana. Para Mounier, civilización cristiana, ciudad católica, orden social cristiano, no son sino remedos abusivos de la cristiandad constantiniana y gregoriana que deben ser combatidos lo mismo que el aburguesamiento de la Iglesia. Por ello, esta carta a André Dumas, de la que hacemos referencia, acaba con esta sugestiva despedida: "de todo corazón vuestro en Cristo (y no en la civilización cristiana)".

La teoría elaborada por Lamennais y Maritain y difundida por E. Mounier ha acabado por imponerse en los medios católicos. Ya no hay que trabajar para que impere la civilización cristiana, no hay que empeñarse en que sean reconocidos los derechos de la Realeza de Cristo sobre la escuela, los sindicatos, los grupos sociales, el poder público sino que hay que dejar que todo lo temporal quede en mano del laicismo. Y si todo ese orden temporal ha caído en manos del liberalismo, del socialismo o del comunismo allí hay que dejarlo, porque con ello no se ha operado sino adquisiciones del progreso en la mayoría de edad de la actual sociedad que ha pasado del antiguo estado infantil e ingenuo, y por lo mismo de carácter sacro constantiniano y gregoriano, a una perfecta maduración de la edad adulta de la actual sociedad moderna.

Junto con esta subestimación de la auténtica civilización cristiana y de un orden social público adecuado al Evangelio como lo sostiene la cristiandad de siempre, se divulga la especie de que el comunismo sin su ateísmo pudieran ser sistemas compatibles con la fe católica. Se quiere hacer olvidar que el comunismo es intrínsecamente perverso aún como sistema social. Así lo ha dicho en palabras intergiversables y definitivas Pío XII en el mensaje de la Navidad de 1955: "rechazamos el comunismo como sistema 'social' en virtud de la doctrina cristiana". Con ello queremos sostener la necesidad cristiana, vale decir impuesta por las exigencias cristianas de combatir el comunismo y de hacer florecer una sociedad cristiana en lo social, esto es, de trabajar para la civilización cristiana. El progresismo cristiano consiste precisamente en la afirmación contraria, esto es, en qué no se hace necesario por exigencias cristianas, el trabajo para el florecimiento de una sociedad cristiana. El cristianismo podría propagarse igual, aun quizás mejor, dicen los progresistas, en una sociedad donde impere el comunismo.

Las ideas de Mounier habían de alimentar los movimientos de los "Cristianos Progresistas" de Mandouze que adquirieron fuerza allá por 1948; también tuvieron influencia sobre el grupo de teólogos que se reunieron alrededor de "Jeunesse de l'Eglise" del ex dominico Montuclard y sobre todo a través de estos, sobre el movimiento de los "Prêtres-ouvriers", cuya condenación aún por Pío XII había de al-

canzar resonancia mundial.

El progresismo de Teilhard de Chardin

Teilhard de Chardin constituye hoy la figura cumbre del progresismo cristiano. Pero su trayectoria lleva otro camino que el de Lamennais, Maritain y Mounier. Aunque la razón fundamental de su progresismo la constituye la pasión fuerte que le movió a juntar en un solo haz las dos fe, la fe del cielo y la fe en la tierra, Teilhard de Chardin era un enamorado del mundo así a secas y sobre todo del mundo moderno. En su caso, de modo particular, este enamoramiento del mundo, se hacía sentir fuerte por la ciencia moderna en general, y en particular por las ciencias biológicas. De aquí que siguiendo la corriente imperante en ese entonces, en este tipo de ciencia se confesara decididamente partidario del evolucionismo y del evolucionismo universal. "Creo en la evolución", era su primera profesión de fe científica. "Creo que la evolución va hacia el espíritu". "Creo que el espíritu va hacia lo personal". Creo que lo personal supremo culmina en Cristo". Teilhard de Chardin por lo mismo que creía en la evolución universal, creía en el progreso. Progreso desde el polvillo primitivo cósmico hasta los primeros elementos del átomo, desde el átomo hasta la molécula, desde la molécula hasta la gran molécula, desde ésta hasta el virus, desde el virus a la célula, desde la célula a los protozoarios, de éstos, a los animales y plantas más completos y por fin al hombre. Y aún allí no se detenía el progreso evolutivo sino que caminaba hasta alcanzar formas más complejas de organización colectiva y planetaria de lo humano hasta el punto Omega y al filum crístico. Todo un proceso progresivo de Cosmogénesis, Biogénesis, Noogénesis y Cristogénesis.

Pero la especialidad de Teilhard de Chardin era la paleontología. Ella le iba a suministrar, según él, el fundamento científico y riguroso de todo su evolucionismo. Ella nos va a obligar a exponer el pensamiento de Teilhard de Chardin en esta materia. Felizmente Teilhard ha resumido su pensamiento al respecto en el artículo sobre: "La cuestión del hombre fósil" que publica Psyché en su

número 99-100 y que aparece en el tomo 2 de sus obras completas.

Teilhard de Chardin allí establece que su evolucionismo universal tiene como fundamento la evolución del hombre. Y en efecto en dicho estudio saca una conclusión que dice: "es también llave para el futuro": "Si es verdad, en efecto, científicamente verdadero que desde hace una centena de millares de años, el hombre no ha cesado de moverse (sin retroceder jamás en conjunto y siempre a la cabeza de la vida) hacia estados constantemente crecientes de organización y de conciencias, no hay entonces ninguna razón para suponer que el movimiento se encuentra ahora detenido. Por el contrario, el grupo del Homo Sapiens está todavía alrededor de nosotros en plena fuerza (por no decir en la primera juventud) de su desarrollo. Así se encuentran justificadas y precisadas sobre una base científicamente sólida nuestra esperanza y nuestra fe moderna en el progreso humano. No, por cierto, la antropogénesis no está cerrada. La humanidad avanza siempre y ella continuará avanzando durante otro centenar de millones de años, con la condición de que nosotros sepamos guardar la misma marcha que nuestros predecesores hacia siempre mayor conciencia y complejidad.

¿Qué valor tiene el fundamento paleontológico de Teilhard de Chardin? Para examinarlo expliquemos brevemente su teoría.

Para Teilhard de Chardin el hombre aparece en la edad cuaternaria. También admite él que el ascendiente claro del hombre actual es el Homo Sapiens que aparece en el Pleistoceno superior. Pero antes aparecen formas intermedias representadas sobre todo por el Sinantropo que aparece en el Pleistoceno inferior y por el hombre de Neanderthal que aparece en el Pleistoceno medio.

¿Qué valor tiene esa gradación progresiva en que se apoya Teilhard de Chardin? ¿Es cierto que hay una ascensión progresiva del Sinantropo -animal-mono- hacia el hombre de Neanderthal y de éste al Homo Sapiens? Hay que contestar que no existe esta gradación progresiva en que se apoya Teilhard de Chardin. En efecto; se han encontrado piezas de Homo Sapiens anteriores al hombre de Neanderthal y hay que ubicarlas en el Pleistoceno inferior. En efecto, en la estación prehistórica de Fonte-Chevade en Charante, Mlle. Germaine Henri Martin ha hecho conocer en agosto de 1947 una calota craneana comprendiendo en conexión anatómica una parte del

hueso frontal, los dos parietales, una parte del temporal izquierdo y una parte del occipital. El interés de estos hallazgos estriba en que son conformes al tipo de Homo Sapiens y son de fecha anterior al Musteriense, o sea que hay que ubicarlos en el Pleistoceno inferior. Así por lo tanto consta claramente que vivía en Europa antes del hombre de Neanderthal un tipo de Homo Sapiens.

Por lo demás, el famoso Sinantropo u Hombre de Pekín, que constituye para Teilhard de Chardin un eslabón animal humano, no tiene tal valor. Esta cuestión ha sido estudiada en forma exhaustiva por Rey. Patrick O'Connel en "Science of to Day and the problems of Genesis". El asunto merece ser tratado prolijamente. Cosa no posible aquí. Vamos a resumir algunos hechos que hay que tener en cuenta.

Primero hecho: Hay que tener en cuenta que en el curso de las excavaciones de Choukoutien se han encontrado alrededor de 30 cráneos enteros o incompletos, 11 mandíbulas y 147 dientes del pretendido Sinantropo. Todo esto ha desaparecido completamente.

Segundo hecho: Se ha ocultado al público la importancia de la industria hallada en Choukoutien y que supone por lo tanto, la existencia de hombres con el desarrollo del Homo Sapiens.

Tercer hecho: El Dr. Pei encontró en 1934 tres cráneos humanos de tipo moderno y restos de esqueletos de seis seres humanos. Weidenreich que dirigió las excavaciones después de la muerte del Dr. Black, en la exposición en que da cuenta de las excavaciones en el núm. de "Paleontología Sinica" de 1939 y que repitió en su Conferencia a los estudiantes de la Universidad de California en 1945 (Ver Apes, Geants and Men, pág. 86) dice textualmente: "En la excavación llamada nivel superior de Choukoutien, que suministró los restos del Sinantropo se encontraron tres cráneos bien conservados, varios fragmentos de otros cráneos y huesos de esqueletos de alrededor de diez individuos que parecían ser de la misma familia. Los tres cráneos pertenecen a un hombre de edad, a una mujer de edad media, y a una mujer más joven. Aunque de la misma familia tenían rasgos diferentes: el cráneo del hombre era del tipo mongol con algunos rasgos de Neanderthaliano; el cráneo de la mujer de edad media parecía de un esquimal mientras que el de la joven mujer se parecía al de un habitante de Melanesia".

El cuarto hecho que hay que tener en cuenta es que los cráneos del Sinantropo mostraban todos un agujero en la parte posterior que se les habría hecho para chuparles el cerebro.

De todos estos hechos hay que concluir la probabilidad de la afirmación del gran paleontólogo Marcellin Boule en su *Antropologie*, pág. 126, tercera edición, donde escribe: "a esta hipótesis tan fantástica como ingeniosa [la del P. Teilhard de Chardin sobre el Sinantropo] me permito preferir ésta que me parece más conforme con el conjunto de nuestros conocimientos, el cazador era un hombre verdadero de que se ha encontrado la industrial típica y que hacía del Sinantropo su víctima". Y allí mismo escribe Boule: "me parece temerario considerar al Sinantropo como al monarca de Choukoutien ya que aparece en los depósitos donde se ha encontrado como caza junto con los otros animales".

Esto para mantenernos dentro del campo de la Paleontología de donde sacan sus argumentos los evolucionistas. Porque si nos colocamos en el terreno de la Biología es fácil demostrar que tanto por el concepto de "especie" como por el de "herencia" y el de los "caracteres adquiridos" y el de "la genética" la evolución es inverosímil. Las palabras de la Enciclopedia Francesa en su tomo 5º de 1938 escritas por Paul Lemoine quedan todavía en pie. Leemos allí:

"El tomo 5º de la Enciclopedia Francesa señalará ciertamente una fecha en la historia de nuestras ideas sobre la evolución: surge de su lectura que esta teoría parece estar en vísperas de ser abandonada.

"Resulta de esta exposición que la teoría de la evolución es imposible. En el fondo, a pesar de las apariencias, nadie cree ya en ella y se dice sin adjudicar especial importancia "evolución" para significar "encadenamiento" o "más evolucionado" o "menos evolucionado" en el sentido "más perfeccionado" o "menos perfeccionado" porque es un lenguaje convencional admitido y casi obligatorio en el mundo científico.

"La evolución es una especie de dogma en la cual no creen más los sacerdotes pero que mantienen para el pueblo. Hay que tener el coraje de decir esto para que los hombres de la generación futura orienten sus investigaciones de otra manera".

La idea de progreso en Teilhard de Chardin carece de bases

científicas serias. Tampoco se le puede asignar ninguna base filosófica.

Lo que conviene destacar -y aquí hay que fijar el porqué el comunismo está empeñado en favorecer y propagar el teilhardismo en los medios católicos- es que para Teilhard, hay que operar actualmente la conjugación o mezcla de cristianismo y de marxismo. En efecto en su artículo, "El corazón del problema" que aparece en el tomo 5º de sus obras propone como solución a la humanidad una combinación o resultante de "oy" que representa la tendencia cristiana o la fe en lo alto, con "ox" que representa la tendencia comunista o marxista o la fe en lo adelante o la fe en el mundo. Allí dice Teilhard "dos fuerzas religiosas hasta aquí enfrentadas en el corazón de todo hombre; dos fuerzas acabamos de verlo, que se debilitan y languidecen si se las aísla; dos fuerzas por consiguiente (esto es lo que me queda por demostrar) que no esperan sino una cosa: no que entre las dos hagamos una elección sino que encontremos el modo de combinar una con otra". (El Porvenir del Hombre, ed. fr., pág. 343, y ed. española, Taurus, pág. 324).

El progresismo y el Concilio Vaticano Segundo

Para formular un juicio definitivo sobre este punto hay que atenerse en rigor a las conclusiones definitivas a que ha llegado el Concilio. Porque un Concilio es obra del Espíritu Santo y el Espíritu no se muestra realmente sino en las Conclusiones a que llegan la unanimidad de los Padres Conciliares bajo la dirección del Romano Pontífice y los documentos conciliares de Vaticano II están en la línea de la doctrina tradicional de la Iglesia.

Sin embargo podemos añadir lo siguiente:

1º) El Concilio es en la mente de la Iglesia un gran acto de Caridad de la Iglesia misma que busca hoy salvar al mundo moderno y unir a todos los hombres en la fe y en la caridad de Cristo.

2º) Este gran acto de Caridad de la Iglesia por salvar del estado de indigencia espiritual al mundo moderno se realiza en el

preciso momento en que éste, orgulloso, se exalta en sus conquistas científicas y técnicas, en que está llevado a reorganizarse rechazando a Dios y afirmando un ateísmo militante en escala mundial, con lo cual no hace sino traer la ruina y la destrucción a la especie humana. Porque un mundo sin Dios, teniendo a su disposición un inmenso aparato técnico, no hará sino usarlo para la destrucción del hombre. Porque un mundo sin Dios es un mundo destructor del hombre. De aquí que la Iglesia quiera poner a este mundo moderno en contacto de las energías vivificantes y permanentes del Evangelio. Es el mundo el que tiene necesidad de ser salvado por la Iglesia. No es la Iglesia, como se imagina el progresista, que debe ser salvada por el mundo moderno.

3º) Este gran acto de Caridad de la Iglesia supone el mantenimiento intacto e íntegro de la Verdad de la Iglesia porque en la Iglesia la Caridad brota de la Verdad. El Espíritu Santo procede del Verbo que es Verdad.

4º) Este gran acto de Caridad de la Iglesia coincide con una gran confusión y con un ansia no siempre legítima de cambios y progresos que viene agitando al mundo católico hace más de 30 años.

5º) El movimiento progresista, al que hemos hecho referencia en las conversaciones anteriores, viene operando en trenzas organizadas en todo el mundo, sobre todo en Francia, Bélgica, Holanda y Alemania, y trató de aprovechar la gran Asamblea Conciliar para imponer sus opiniones de progresismo peligroso.

6º) El comunismo no está ausente de este siniestro propósito. El Cardenal Secretario de Estado del Romano Pontífice ha hecho conocer en la primavera del año 1963 al Nuncio en París, para que a su vez lo haga conocer al Episcopado y a los Superiores Mayores Religiosos residentes en Francia, los propósitos siniestros del movimiento "Pax" que actúa en Polonia y que dirige Piasecki, un católico progresista de Polonia, el cual movimiento tiene por objeto desarrollar el progresismo en Francia, y en ese momento aprovechar la gran Asamblea Conciliar para practicar la dialéctica entre los mismos Padres Conciliares.

Este movimiento comunista "Pax" ha dispuesto de medios inagotables para ejercer influencias sobre los medios mundiales de comunicaciones. Con ello ha logrado poner en práctica la dialéctica haciendo aparecer a los Padres Conciliares como divididos entre dos grupos antagónicos, buenos y malos, progresistas e integristas,

actitud abierta y actitud cerrada, novadores y reaccionarios. En realidad en una Asamblea de casi 3.000 personas son muchos los grupos y los matices, y éstos muy flexibles, de suerte que no hay derecho a dividirlos precisamente en dos tendencias antagónicas, y sólo en dos, como lo exige la dialéctica comunista. Esto ha sido resultado de la propaganda mundial que con ello al mismo tiempo ha hecho aparecer divididos en dos grupos antagónicos de progresistas e integristas a todos los católicos del mundo.

7º) Esta guerra psicológica desarrollada con un despliegue del aparato publicitario mundial tiene por efecto crear en muchos el complejo de temor ante el hecho de que puedan ser calificados de reaccionarios, cavernícolas, cerrados e integristas.

8º) El católico no se ha de dejar acomplejar sino que ha de mantener su fidelidad al magisterio de la cátedra humana porque ésta es la condición de la fidelidad auténtica a la fe de Cristo.

Conclusión. Lo anterior ha sido escrito en 1964. De entonces a aquí, el Progresismo ha avanzado a paso de gigante dentro de la Iglesia en todas partes y también aquí en la Argentina, ya se niega abiertamente el cristianismo como lo demuestra el análisis del libro de A. Paoli.

UN NEOCRISTIANISMO SIN DIOS Y SIN CRISTO, TERMINO DEL PROGRESISMO CRISTIANO

He expuesto en conferencias anteriores qué había que pensar del Progresismo Cristiano. Es este un error que, llevado por el afán de conciliar el cristianismo con el mundo moderno, destruye las estructuras cristianas. En efecto, para el Progresismo, la Iglesia hoy no debe tener ni escuela, ni periodismo, ni economía, ni cultura, ni política cristiana; porque estas estructuras tenderían a aislar a la Iglesia del mundo. Lo que sobre todo quiere evitar el Progresismo cristiano, es una civilización cristiana, vale decir, un orden público de vida civilizada que reconozca los derechos de la divinidad de la Iglesia, y en consecuencia que se subordine a ella. El Progresismo cristiano considera este orden público subordinado a la Iglesia como un orden ya perimido y para hacerle odioso, lo califica con los términos de "constantiniano", "gregoriano", "sociológico", "triumfalista". Acaba de publicar un libro el padre dominico Christian Duquoc titulado "La Iglesia y el Progreso" donde hace referencia a la posición de Mons. Dupanloup, quien en el siglo pasado sostenía que la tesis de la subordinación del Estado a la Iglesia no podía hoy realizarse y en cambio había que acomodarse a la hipótesis de las sociedades modernas. Pero el Padre Duquoc corrige a Dupanloup y dice que esa posición, lejos de ser considerada como tesis, debía ser desterrada como negativa de la existencia cristiana.

Estas posiciones del Progresismo cristiano que podían considerarse como extremas, han sido rebasadas por posiciones todavía más deletéreas. En efecto, se llega al caso en que para acomodar el cristianismo al mundo, y en especial al mundo moderno, se le modifica en su sustancia misma. Algo de esto habíamos advertido ya en el Progresismo de Teilhard de Chardin. En efecto, Teilhard de Chardin, para conciliar su fe en Cristo y su fe en el mundo, inventa un cristianismo cósmico donde Cristo mantendría relaciones impersonales y cósmicas con el universo, en detrimento de las relaciones personales de libertad y de gracia con un Cristo, también personal.

Pero el Progresismo alcanzaría posiciones más negativas y destructivas en el reciente libro del Obispo anglicano John A.T. Robinson, "Honest to God", y que el escritor francés, Luis Salleron ha traducido con el título de "Dios sin Dios"¹. En dicho libro, el Obispo Robinson propone un nuevo cristianismo, donde queda alterada la concepción recta y tradicional de Dios, de Cristo, y de la moral cristiana; un cristianismo que pueda ser aceptado por el hombre de la edad adulta en que vivimos.

Un remodelaje radical del cristianismo tradicional

El objeto de Robinson es operar un remodelaje radical del cristianismo, tal como se ha profesado hasta ahora. Para él, es necesario remodelar radicalmente las categorías más fundamentales de nuestra teología, de Dios, de lo sobrenatural y de la religión misma; todas estas categorías deben ser echadas de nuevo en el crisol. "El sobrenaturalismo tradicional y ortodoxo" ya no puede servir de cuadro a nuestra fe. Porque el mundo de hoy rechaza estas categorías. Luego es necesario crear nuevas categorías -sin esta concepción sobrenatural ortodoxa-, volcar el mensaje cristiano y salvar así el cristianismo. Porque, según Robinson, hoy se encuentran muchos no-cristianos inteligentes, que aceptarían el cristianismo, si se les propusiese en un cuadro aceptable a la mentalidad de la edad adulta en que vivimos. Estos no-cristianos no estarían en rigor ni contra el cristianismo, ni contra el Evangelio, sino contra el cristianismo, ni contra el Evangelio, sino contra un molde precientífico, ya superado, en que este cristianismo les es propuesto.

Adviértase bien la sutileza del análisis de Robinson. No está él contra el cristianismo, así a secas, sino contra el modo tradicio-

¹"Dieu sans Dieu", Nouvelles Editions Latines, París, 1964. Ver también artículo de R. Rouquette, Etudes, marzo 1964. Ahora en Castellano, traducido con el título "Sincero para con Dios" por editorial Abril.

nal y ortodoxo de presentar el cristianismo; modo éste que alejaría a los que hoy se dicen agnósticos, ateos, no cristianos, y que, sin embargo, en realidad, están mas cerca del cristianismo y del Evangelio que muchos que se dicen cristianos.

Robinson comienza la crítica de este cristianismo "tradicional" y "ortodoxo". "La Biblia -nos dice Robinson-, nos habla de un Dios "en lo alto". Hubo un tiempo que se aceptó esta imagen espacial, pero fué desechada después de Copérnico. En lugar de un Dios que estaría literal o físicamente, allá en lo alto, nosotros hemos aceptado en nuestras categorías intelectuales, un Dios que está "allá lejos", "afuera", en un sentido espiritual o metafísico. Existe gente -manifiesta Robinson- para quienes Dios está "allá lejos", casi en el sentido más literal de la palabra. Estos han podido aceptar la revolución científica de Copérnico, pero, en todo caso, hasta una época muy reciente, han concebido a Dios como más allá del espacio cósmico. La concepción de un Dios "allá lejos", que mucha gente ha tenido, ha sido demasiado física; la prueba es que un gran número de personas en nuestra época de exploración cósmica tienen el sentimiento instintivo de que no es posible ya creer en Dios, después de los descubrimientos y exploración del cosmos por el radiotelescopio y por los cohetes. La idea de un Dios "allá lejos" o "fuera" también debe morir". Pero para Robinson, con esta imagen también debe morir la teología tradicional cristiana, que nos habla de un Ser Divino, con existencia en sí y para sí, fuera de nosotros y separado de nosotros. En esta teología también entra la doctrina de la creación que afirma que, en un momento dado, Dios ha llamado a la existencia "al mundo" como cosa exterior a El mismo. El relato bíblico nos cuenta cómo ha entrado en contacto con las criaturas que ha hecho, cómo ha establecido una "alianza" con ellas, cómo les ha "enviado" sus profetas, y, cuando los tiempos fueron cumplidos, cómo los ha "visitado" en la persona de su Hijo, que "volverá" un día para juntar a los fieles alrededor de El. Esta imagen de un Dios viniendo de "allá lejos" sobre la tierra, como un visitador de otro planeta, está implícita en toda la presentación popular del drama cristiano de la Redención, sea de palabra o por escrito. "Pues bien -dice Robinson-, esta concepción que nos da la teología tradicional cristiana, me parece prácticamente imposible".

Para Robinson, dos acontecimientos capitales han coincidido para dar un golpe de gracia psicológico, sino lógico, a esta idea de un Dios viniendo de "allá lejos": la ciencia moderna y la tecnología. Al mismo tiempo nosotros tomamos conciencia de que la imagen "mental" de un tal Dios, no sólo no nos ayuda a creer en el Evangelio, sino que nos lo hace más difícil. Se efectúa entonces una doble presión sobre nosotros para hacernos rechazar todo el sistema, y con él, toda creencia en Dios.

La crítica que Robinson hace del cristianismo tradicional se funda en los estudios de destacados exégetas y teólogos protestantes modernos, como Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer y Rodolfo Bultmann, quienes critican un cristianismo "supranaturalista", "religioso" y "mitológico".

Robinson se funda, primeramente, en los escritos de Paul Tillich, quien rechaza la idea de un Dios que se proyecta a lo exterior de nosotros y de nuestro mundo creado, la idea de un Otro más allá de los cielos, de cuya existencia debamos convencernos, y nos propone, en cambio, la idea de un Dios constituido por el Fondo de nuestro propio ser. "Si vosotros sabéis que "Dios" quiere decir "profundidad", vosotros sabéis mucho de El -dice Tillich, y prosigue-: Vosotros no podéis de aquí en adelante deciros ateos e incrédulos. Porque os es imposible decir o pensar: la vida no tiene profundidad; la vida es hueca; el ser mismo no es sino superficie". Ni Tillich ni Robinson, nos aclaran si este "Dios" que se confunde con las últimas profundidades del ser de cada uno, tiene una existencia fuera y por encima del hombre, una existencia trascendente al hombre y a todo lo creado.

Otro autor en el que se funda Robinson es Dietrich Bonhoeffer, teólogo alemán que fue asesinado por los nazis, y que proponía un nuevo Evangelio, pero no religioso. "Hasta aquí -decía Bonhoeffer- la Iglesia había fundado su predicación del Evangelio sobre el sentimiento religioso universal, sobre la necesidad de un Dios a quien entregarse, de un Dios capaz de suministrar la explicación del mundo. Pero esto no es ya posible para el hombre moderno, que rechaza el concepto de lo religioso. Luego, para que el cristianismo y el Evangelio sean aceptables al hombre moderno, se hace necesario despojarlo de la religión, o sea, secularizarlo y mundanizarlo".

Finalmente, Robinson se funda en el teólogo Rodolfo Bultmann, quien habla de la necesidad de presentar la médula del mensaje evangélico despojado del elemento mitológico con que lo propone el Nuevo Testamento. Para Bultmann, los escritores del Nuevo Testamento presentan a Jesús en una existencia pre-existente, y hablan de su encarnación, subida al cielo, nacimiento milagroso, resurrección, o sea que lo presentan en un contexto mitológico que no puede ser aceptado por el hombre moderno. Luego, hay que despojar ese cristianismo de la mitología y presentarlo en otro cuadro mental.

"Hay que elaborar, en consecuencia, una teología nueva -dice Robinson-, adaptada a las masas paganas de nuestra civilización moderna, urbanizada e industrializada. Hay que elaborar una teología para laicos y para nuestros seminarios, despojada de lo "sobrenatural", de la "mitología" y de lo "religioso", vale decir, de la idea de un Dios trascendente que envía a su Hijo para adoctrinar y redimir al hombre".

Este nuevo cristianismo va a cambiar nuestra idea de Dios, de Cristo, del culto, de la oración y de la moral. Va a cambiar, en definitiva, la naturaleza y esencia del cristianismo. Examinemos este nuevo cristianismo en cada uno de estos puntos.

Critica de la idea tradicional de Dios o del teísmo

La idea tradicional de Dios, como de un ser personal, distinto del mundo y trascendente a él, va a ser atacada por Robinson desde tres puntos de vista. Primero por "supranaturalista", segundo por "mitológica", tercero por "religiosa". La formulación tradicional del cristianismo ha sido hecha en términos de "supranatural". Según esta manera de pensar, en la que nosotros hemos sido educados, Dios es puesto como el "Ser más alto", como el "Ser más allá", por encima del mundo, existente por derecho propio al lado y del otro lado de su creación. La caricatura de esta formulación destruye la concepción teísta que tenemos de Dios. En consecuencia, para Tillich y para Robinson, hay que abandonar la concepción de un Dios

trascendente al hombre y al mundo y existente, con existencia propia, por encima del universo creado. En virtud de las imágenes sensibles que acompañan nuestra idea de Dios, nosotros hablamos de que Dios creó los "cielos y la tierra", o "que Dios descendió del Cielo", "o que Dios envió a su Hijo único"; es decir, que nos figuramos a Dios como una persona que vive en el cielo, como un Dios que se distingue de los dioses paganos, por el hecho de que "no hay otro Dios fuera de mí". Pues bien, esta mitología con que ha sido presentado el cristianismo no puede ser aceptada por el hombre de hoy porque ella es la cosmología de una edad precientífica. Robinson se extiende también en demostrar que después del siglo XIII de nuestra era ha comenzado un movimiento hacia la autonomía del hombre, de acuerdo al cual, ésta ha aprendido a afrontar todas las cuestiones importantes que hacen a su vida, sin recurrir a Dios como hipótesis de trabajo. Así, en las cuestiones que conciernen a la ciencia, al arte y a la moral. Pero este movimiento de secularización, desde hace una centena de años, se ha hecho progresivamente verdadero aun en las cuestiones religiosas: se hace evidente que todo marcha sin Dios, y ello tan bien como antes. Como en el campo científico, lo mismo en los negocios humanos en general, lo que llamamos "Dios", es cada vez más y más empujado a un lado de la vida, perdiendo cada vez más terreno. Luego, el mundo se hace secular y a-religioso. Si el cristianismo y el Evangelio quieren sobrevivir, se ha de despojar de su condición religiosa en que ha sido concebido hasta aquí y debe secularizarse y mundanizarse. Para Bonhoeffer, el Dios de la religión es un "Deus ex machina" que está allí para dar respuestas y explicaciones donde nuestra comprensión y nuestras capacidades se detienen. "Pero un tal Dios es constantemente rechazado y alejado a medida que avanza la marea de los estudios seculares. En ciencia, en política, en moral, ya no hay necesidad de este tapaagujeros o de esta sopapa de seguridad. Tal Dios no es útil ni como caución ni como solución, ni como refuerzo".

Robinson pone en cuestión la necesidad de ser teísta para el cristianismo. Admite, en consecuencia, que puede haber un cristianismo ateo. Considera justas las afirmaciones de los grandes ateos como Feuerbach y Nietzsche, que criticaban la idea de Dios, como proyección del hombre.

Es claro que no aparece cómo puede Robinson mantener un auténtico cristianismo sin la idea de un Dios personal trascendente. Para Robinson -siguiendo en esto a Tillich- hay que olvidar todo lo que se ha aprendido de tradicional sobre Dios, y quizá hasta el hombre mismo (pág. 63) y "abrirse a lo sagrado, a lo divino que se esconde en las profundidades insondables de las relaciones más seculares" (pág. 64), abrirse sobre todo "al carácter último de las relaciones personales" (pág. 66). De aquí que Robinson sostenga "que Feuerbach tenía efectivamente razón cuando quería transformar la teología en antropología". Su objetivo consistía en restituir del cielo a la tierra los atributos divinos que, en su opinión, le habían sido quitados para ser atribuidos a un Ser perfecto, un Sujeto imaginario a cuyos pies el hombre empobrecido se prosterna en adoración" (pág. 66). Sin embargo, Robinson corrige en parte a Feuerbach cuando éste quiere, sin más, divinizar cualquier relación humana, y cuando pretende decir que el "Amor" es "Dios". Sostiene Robinson, que, aunque "nuestras convicciones a propósito del amor, valor último, no son proyecciones del amor humano"; sin embargo, nuestro sentimiento del carácter sagrado del amor, nace del hecho que en el amor, como en ninguna otra relación, se revela sin ningún velo el Fondo divino de todo nuestro ser". De aquí que para Robinson "afirmar que Dios es Amor", es creer que en el amor nosotros entramos en relación con la realidad más fundamental del universo y que el Ser en sí tiene últimamente este carácter. Es decir, con Buber, que "cada Tú particular es un percibido del Tú eterno", significando que es del hombre con el hombre ("between man and man") que nosotros encontramos a Dios y no como dice Feuerbach, que el hombre con el hombre ("man with man") -la unidad del Tú y Yo- es Dios. El Tú eterno no se encuentra sino "en", "con" y "bajo", el Tú finito, sea en el reencuentro de otras personas o en nuestra respuesta al orden natural" (pág. 71).

Para Robinson la trascendencia de Dios no nos obliga a establecer un "supermundo de objetos divinos", un mundo "por encima de la naturaleza", sino que es la Profundidad y el Fundamento del mundo presente. Es fácil advertir que en Robinson la verdadera trascendencia de un Dios personal existente, fuera y por encima del mundo y de los hombres, es puesta en peligro y sencillamente

negada y destruida en medio de un análisis ambiguo, laborioso y lleno de sutileza.

Lo mismo acaece con su intento de buscar a Dios en una experiencia no religiosa. Precisamente lo religioso es la relación directa del hombre con un Dios trascendente y personal. Decir, como hace Robinson, que "Dios es la profundidad, de la experiencia cotidiana no religiosa", y, en consecuencia, destruir lo religioso y buscar a Dios en lo puramente "mundano" y "secular", es crear confusiones peligrosas destinadas a destruir la correcta idea de un Dios trascendente y la necesidad de una vida auténtica religiosa. Que el hombre no pueda tener sino un concepto "imperfecto" pero válido de Dios, ya había sido advertido y aclarado por los teólogos medievales, en especial por Santo Tomás (Sumateológica, primera parte, cuestión 13).

Robinson con Tillich, pone el reconocimiento auténtico de Dios en alcanzarle como Fundamento de toda relación personal, pero insistiendo en el hecho de que para conocer este Amor, fuente y objeto de nuestra propia vida, es menester que la alienación en que el hombre se encuentra con relación al fondo de su ser, sea vencida en "el Cristo". Y añade Robinson: "Para utilizar los términos tradicionales de la teología, hay que decir que el camino que lleva al "Padre" -al reconocimiento del carácter "último" de la relación puramente personal- no puede pasar sino por el "Hijo" -a través del amor de Aquel en quien lo humano se abre enteramente a lo divino- y que seguir este camino no es posible sino "en el Espíritu" -en el seno de la fraternidad reconciliadora de la nueva comunidad" (pág. 84). Y así como Robinson ha trasmutado la esencia auténtica de Dios con el pretexto de corregir la imagen mental que de Dios tenemos, así va también a trasmutar radicalmente la idea auténtica de Cristo. Y por ello añade: "Y esto nos lleva directamente a una re-evaluación de la persona y de la obra de Cristo, teniendo en cuenta todo lo dicho hasta aquí" (pág. 85).

Crítica de la cristología tradicional

Robinson comienza por criticar el esquema en que se pre-

senta la cristología tradicional. "La cristología tradicional -dice- ha utilizado siempre un esquema francamente supranaturalista; la religión popular expresándose de una manera mitológica, la teología profesional de un modo metafísico. Según este modo de pensar, la encarnación significa que Dios Hijo ha descendido sobre la tierra, ha nacido, ha vivido y muerto en este mundo, en cuanto hombre". De alguna parte "de allá" se ha dignado entrar sobre la escena humana, alguien que no pertenecía "a ella", y que con todo ha vivido en ella, una vida verdadera y completa. Hombre-Dios, ha unido en su persona lo sobrenatural y lo natural; y el problema de la cristología así formulado es comprender cómo Jesús puede ser plenamente Dios y plenamente Hombre, y al mismo tiempo una sola persona.

Robinson critica esta presentación de la cristología como docetista, es decir, como que en ella Cristo no revela sino sólo las apariencias de hombre, pero que por debajo era Dios. Para Robinson la manera tradicional supranaturalista de describir la Encarnación sugiere casi inevitablemente que Jesús era realmente Dios Todopoderoso, paseándose sobre la tierra, bajo los rasgos de un hombre. Jesús no era un hombre nacido y educado como todos los hombres; era Dios insertado por un momento en una charada. Parecía un hombre, hablaba como un hombre, paseaba como un hombre, cuando en el fondo no era sino Dios disfrazado de hombre -como el Padre Noel-. Cualquier precaución que se tome para formularla, la manera de ver tradicional deja la impresión de que Dios ha hecho un viaje en el espacio, de que ha aterrizado en este planeta bajo la forma de un hombre. Jesús no era uno de entre nosotros, sino que por el milagro del nacimiento virginal, llegó a nacer como si se tratase de uno de nosotros, en realidad venía de afuera. Para Robinson ésta presentación de un Cristo "Dios y Hombre unido en unidad de persona" es un mito. El no se propone destruirlo. Pero quiere que se reconozca su condición de mito. "Yo respondo -dice- que el mito puede quedar, pero en cuanto mito. Porque el mito tiene su sitio perfectamente legítimo y de gran importancia. Pero hay que reinterpretar de nuevo esta cristología, de suerte tal, que ella pueda ser aceptada también por la mayoría en esta nueva edad adulta, que no soporta un esquema mitológico y religioso".

¿Cuál debe ser la nueva reinterpretación que propone Robinson? Para Robinson hay que renunciar al hecho de que Jesucristo

son? Para Robinson hay que renunciar al hecho de que Jesucristo reivindique para sí la divinidad y sólo hay que afirmar que por su Resurrección -la cual es un acontecimiento de la fe y no un "hecho con objetividad histórica"-, Dios ha reivindicado este hombre Jesús y lo ha marcado de su sello como a Aquel por quien ha hablado y obrado en la forma final y decisiva de sus designios. Dios se ha volcado plenamente, completamente en el hombre Jesús. El se ha complacido en hacer habitar en El toda la plenitud (Col. 1.19). "Lo que Dios era, el Verbo lo era".

Para Robinson, ni siquiera el cuarto Evangelio nos presenta una noción clara de la divinidad de Cristo. Sólo subraya la paradoja al ofrecernos al mismo tiempo la afirmación de que el Hijo no puede hacer por sí mismo nada que no vea hacer al Padre (Juan 5.19), y esta otracategórica, que nadie va al Padre sino por Mí (Juan 14.6). Jesús no dice en ninguna parte que él es Dios en persona; y con todo, afirma siempre, que no es sino por El que Dios se da en plenitud al hombre. Esta paradoja, según Robinson, debe suministrarnos el punto de partida para la nueva reinterpretación de la cristología. Es decir, que aunque Jesús no sería Dios, en la opinión de Robinson, sin embargo, nos revela a Dios haciéndose transparente a El. Dentro de esta interpretación que equivale a la negación y a la destrucción de todo cristianismo, Cristo no es una realidad ontológica, un Dios verdadero y hombre verdadero, sino que solo tiene una realidad funcional o ejemplar o pragmatista. Jesús es el "hombre para nosotros", aquel en quien el Amor ha tomado todo el sitio, aquel que está enteramente abierto y unido al fondo de su ser. Esta vida para los otros, a través de la participación del ser de Dios, es la trascendencia. Porque hasta este punto adonde el amor llega al fin, nosotros encontramos a Dios, es decir la "profundidad" última de nuestro ser, "lo incondicional en lo condicional". Esto es lo que quiere decir el Nuevo Testamento al hablar de Dios unido a Cristo y de que lo que Dios era, lo era el Verbo.

Robinson, al pervertir tan radicalmente la cristología cristiana, véase obligado igualmente a pervertir y a tomar en ridículo el concepto tradicional de Redención. Dice, en efecto, que la gente de Iglesia continúa explicando en términos que figuran un duelo entre dos partes personalizadas. La conciben como si el lazo entre Dios

y los hombres ha sido roto por el pecado original; y como el hombre no podía por sí mismo remediar esa ruptura, el arreglo de restauración debía venir de parte de Dios. Pero como, por otra parte, del lado nuestro debía repararse el perjuicio, la situación era desesperada. Pero Dios encontró la solución. En el Cristo, Dios se hizo a sí mismo hombre, y en cuanto hombre, nos reconcilió con El. "Esta construcción -dice Robinson- puede ser proyección de realidades verdaderas y profundas en la situación existencial. Pero no pasa de ser un mito y sólo en condición de tal, hay que conservarlo. Porque en cuanto a "transacción objetiva cumplida fuera de nosotros en el tiempo y en el espacio", carece de todo valor".

Robinson ha de alterar igualmente en forma peligrosa e impía las nociones de infierno, de cielo, de creación nueva y de gracia. Nada extraño de ello si ha alterado tan radicalmente las nociones de un Dios personal y de un Cristo Salvador.

¿Qué es ser cristiano, para Robinson? Siguiendo en ello a Bonhoeffer, los cristianos, dice, se colocan del lado de Dios en sus sufrimientos, y esto es, lo que los distingue de los paganos. Como Jesús lo pedía en Getsemaní: "¿No podéis velar una hora conmigo?", es exactamente lo contrario de lo que el hombre religioso pide de Dios. El hombre es requerido a participar en los sufrimientos de Dios, en un mundo sin Dios. Por lo tanto, debe sumergirse en la vida de un mundo sin Dios, sin ensayar ni ocultar esta falta de Dios con un barniz religioso o sin intentar transfigurarla. El cristiano debe vivir la vida del mundo y participar así en los sufrimientos de Cristo. El puede vivir la vida del mundo como alguien que se ha emancipado de toda religión y de toda falsa obligación. Ser cristiano no significa ser religioso de un modo particular, cultivar una forma especial de ascetismo (como un pecador, un penitente, un santo), sino ser un hombre. No es un acto religioso lo que hace de un cristiano lo que es, sino la participación de los sufrimientos de Dios en la vida del mundo.

¿Qué es entonces el cristianismo no religioso?

Es evidente que la pretensión de Robinson de inventar un cristianismo no religioso es absurda, porque el cristianismo ha sido enseñado por Cristo precisamente para explicarnos cómo deben ser nuestras relaciones religiosas. Porque al profesarnos cristianos no tratamos de sacar ventaja para nuestra vida temporal, sino que sólo tratamos de ordenarnos con respecto a Dios, nuestro Creador y Fin último. Esta ordenación la cumplimos por medio de nuestro Salvador, Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, que padeció y murió por nosotros. Por otra parte, siendo el hombre un ser que fuera de la vida presente ha de vivir en la eternidad, se hace forzoso distinguir en él dos tipos de acciones: unas, que realiza para cumplir directamente los fines de la vida presente, y otra que realiza para su vida futura. En consecuencia, unas seculares, mundanas o temporales; otras religiosas, divinas o eternas. Esto no quiere decir que aquellas seculares y mundanas no puedan servir también "indirectamente" para la vida eterna, pero no hay duda que por su "destino directo" sirven para la vida temporal.

Y así el hombre, además de la vida secular que directamente le sirve para la vida presente e indirectamente también para la futura, en la medida en que sepa santificar a aquélla, realiza acciones que directamente le sirven para la vida futura e indirectamente para la presente, como por ejemplo, los actos religiosos de oración, de penitencia y de limosna. Es absurdo pretender -y aquí radica, entre otros, el error fundamental de Robinson- que uno pretenda santificar su vida en el mundo si no desarrolla una vida de piedad y de actos religiosos que le ordenen directamente a Dios. Porque siendo el hombre un ser racional y libre, ha de poner actos que deliberadamente estén encaminados a expresar su dependencia de Dios, porque sólo en esta forma podrá disponer su voluntad y su espíritu para que, en todo el resto de acciones de su vida, pueda expresar esta misma dependencia. Pretender que la vida secular del hombre pueda ser santificada sin un desarrollo paralelo de su vida propiamente religiosa, es absurdo. Un cristianismo no religioso es también absurdo. Es claro, sin embargo, que un cristianismo auténticamente

religioso debe traducirse en una auténtica santificación de toda la vida profana, y en especial de las obligaciones del propio estado. Pero esto es algo elemental de la práctica cristiana de los santos en toda época de la historia. Oponer, como lo hace Robinson, la santidad en el mundo a la vida religiosa, no tiene sentido, porque no puede haber tal santidad en el mundo, sin auténtica vida religiosa.

"¿Yo me pregunto -dice Robinson-, si la oración cristiana, vista a través del misterio de la Encarnación, no debe ser definida en términos que impliquen encontrar a Dios a través del mundo, más bien que retirarse del mundo para alcanzar a Dios?". Pero todo esto está contradicho por la doctrina y ejemplo del Salvador, que nos exhorta a orar y a retirarnos al desierto para hacer oración.

Pero en Robinson, hay un error más grave. Quiere hacer consistir el cristianismo mismo en el abrirse con un amor incondicional a otro, y quiere hacer consistir en esto la actuación de la presencia de Dios y el corazón mismo de la oración. Pero olvida Robinson, que la oración, y en general la religión nos pone en contacto directo y primero con Dios mismo, antes que con el prójimo. Porque el amor a Dios es primero y anterior que el amor del prójimo. Porque hay que amar primero y por encima de todo a Dios y amarlo afectiva y efectivamente. Hay que expresar este amor ya en la vida presente y expresarlo con actos sobrenaturales de fe, esperanza y caridad. La religión debe ser estrictamente sobrenatural y cristiana. En cambio, en Robinson, se quiere descubrir la realidad de Dios y de Cristo "en el amor incondicional del prójimo". Pero Dios tiene realidad en sí mismo. Cristo tiene realidad en sí mismo. Y nuestra vida ha de ordenarse primeramente a Dios y a Cristo, independientemente de nuestro prójimo. Ciertamente que también hemos de amar al prójimo, que es imagen de Dios, pero secundariamente y en función de Dios.

En Robinson, hay una alteración profunda y esencial de la relación del hombre para con Dios y para con Cristo, pero la hay porque ha efectuado antes una alteración del ser ontológico de Dios y de Cristo. Se hace de Dios y de Cristo no una realidad ontológica independiente y con existencia personal, sino "las profundidades" del ser de un hombre con otro hombre. Y si es cierto que el cristia-

nismo nos ha de llevar al amor auténtico y profundo de todo hombre, sin embargo él ha de consistir primeramente en amar a Dios -personal y trascendente- y ello a través de Cristo -Hijo de Dios hecho hombre.

En Robinson hay una alteración sustancial de una correcta teología. Por lo mismo altera también la vida y la moral cristiana. Hay una secularización del misterio cristiano. En lugar de consistir el cristianismo primeramente en las cosas de Dios, y solo secundariamente en las del prójimo, consistirá exclusivamente en los problemas del prójimo, en ocuparse del techo, pan y paz de la humanidad presente. De esta suerte el cristianismo olvidaría la ley fundamental que le fue dada por Cristo: "Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y lo demás se os dará por añadidura".

La nueva moral de Robinson

Robinson renuncia a una expresión intelectual de la realidad cristiana. Su concepción de Dios, de Cristo y de la vida cristiana es puramente pragmatista, y se la hace consistir en el amor incondicional del prójimo. En lugar de una religión, el cristianismo se convierte en un movimiento de asistencia social. Así como se trasmuta el dogma, ha de trasmutarse igualmente la moral cristiana.

Hasta aquí la moral cristiana se reducía a ordenar nuestra conducta y comportamiento en nuestras relaciones con Dios, con nosotros mismos y con nuestro prójimo, de acuerdo a las prescripciones divinas que derivaban de la naturaleza creada del hombre.

El cristianismo -dice Robinson- se ha identificado con la vieja moral tradicional. Esto no tendría ninguna importancia si esta moral fuese realmente cristiana. Pero ella no lo es. De hecho en el dominio de la ética, es el equivalente del modo de pensar supranaturalista. Si esta conjunción ha servido, sin duda alguna, en su tiempo a la Iglesia, y si ella parece ser perfectamente adecuada -y al mismo tiempo necesaria a los religiosos-, sería catastrófico ligarla al cristianismo para que éste se pierda con ella. Y sin embargo, esto es precisamente lo que estamos alentando. En efecto,

estamos pensando con nociones de bien, de mal y de mandamiento que nos han sido dados por Dios en la ley establecida por El. La aserción mitológica clásica quiere que Moisés haya recibido esta Ley en la cima de la montaña, grabada sobre piedra. Ella nos viene en línea recta del cielo y permanece eternamente válida para la conducta humana. Estas leyes estarían siempre inscriptas en el universo, siempre dadas como realidades objetivas e inmutables. Y así, ciertas acciones serían siempre malas y nada podría hacerlas buenas y ciertos actos son siempre pecados, sean o no condenados como crímenes por las sociedades humanas. El ejemplo por excelencia de este modo de pensar es, sin duda, el cuerpo de la teología moral del catolicismo romano, magnífico en su consistencia monolítica".

Robinson pone como ejemplo de moral tradicional la actitud del cristiano frente al matrimonio y al divorcio. "Existe -dice- una versión de la ética naturalista que funda el matrimonio como todo el resto de la vida sobre lo absoluto del mandamiento, de la ley de Dios, o sobre la enseñanza de Cristo. Según este punto de vista, Dios ha fijado leyes inviolables y el divorcio es siempre y de modo absoluto, malo". Para Robinson este modo de pensar y de interpretar el Evangelio se acomoda sólo para mentes "religiosas" pero deforma la enseñanza auténtica de Jesucristo. Robinson critica toda esa ética que él llama "supranaturalista" y que no correspondería a la enseñanza de Jesús. De acuerdo a la concepción de Robinson, Jesús no habría dado mandamientos o normas generales imperativas de conducta, sino que se habría limitado a indicar casos ejemplares para acciones particulares. Robinson ataca la moral tradicional por universal y heterónoma. "No hay tales mandamientos -dice-, ni tal moral fundada en reglas universales". Una tal moral es "heterónoma" en el sentido que saca sus reglas de otra parte, y también su fuerza. Ella defiende valores morales, "objetivos" y "absolutos", constituyendo así un dique contra la invasión del relativismo y del subjetivismo. Y con todo, esta heteronomía es también su gran debilidad. Salvo para el hombre que cree en el "Dios de más allá" no tiene ningún sentido constrictivo, ninguna base de autenticidad en sí misma. Ella no puede responder a la cuestión: "por qué esto es malo" frente a la realidad intrínseca de una situación dada".

En consecuencia Robinson, hace el elogio de la revolución

operada en moral desde los tiempos de Kant y que intenta pasar del sobrenaturalismo al naturalismo, de la heteronomía a la autonomía. Para Robinson hay que aceptar en moral como base de los juicios morales la relación concreta y actual, en toda su particularidad, rehusando subordinarla a ninguna norma universal o tratarla simplemente como un caso de excepción, sino considerándola, por el contrario, en su profundidad y en su unicidad, como el lazo de la respuesta a lo sagrado, a lo santo y a lo incondicional absoluto. Para el cristiano esto significa reconocer el amor incondicional de Jesucristo, "el hombre para los otros", como el fondo último de todo nuestro ser así comprometido y como la base de toda relación y de toda decisión. Robinson llama a esta nueva moral, moral "no-legalista", moral de "Kairos", moral de "situación", moral "de amor". En sí mismo nada puede ser calificado de malo; no se puede, por ejemplo, partir de la posición de que las relaciones sexuales antes del matrimonio, o de que el divorcio, son malos o constituyen un pecado en sí mismo. Lo intrínsecamente malo sólo sería la falta de amor.

La moral nueva que preconiza Robinson no tendría nada que ver con lo religioso, porque, aunque Dios no existiera, habría una realidad moral que cumplir y cuyo secreto consistiría en el amor incondicional del prójimo en las relaciones profundas del ser.

El nuevo cristianismo de Robinson

Robinson afirma y repite que él no quiere destruir el cristianismo; al contrario, quiere mantenerlo. Por ello entiende que hemos de estar preparados para hacer la revolución que anuncia en su libro. Porque si no se hace esta revolución, la fe y la práctica cristianas caerán en desuso, debido a que ellas han sido fundidas en un molde de ideas que deriva de una era pasada. Este molde, que, cada uno subrayando su preocupación propia, Bultmann califica de "mitológico", Tillich de "supranaturalista" y Bonhoeffer de "religioso". Por ello es necesario, que de aquí en adelante, pongamos todo nuestro esfuerzo para proceder a una refundición del molde de nues-

tra fe y de nuestra práctica cristiana, lo que dejaría indemne, si yo no me equivoco, dice Robinson, la verdad fundamental del Evangelio. Por ello, todo hay que pensarlo de nuevo, aún nuestras más queridas categorías religiosas y nuestros absolutos morales. Y de la primera cosa que debemos desembarazarnos es de la idea que nos hacemos de Dios.

Robinson quiere combatir la idea tradicional que nos formamos del cristianismo, no el cristianismo mismo, idea que sería un ídolo mental. Contra esta idea y no contra el cristianismo mismo, están, dice Robinson, los que se confiesan agnósticos y ateos. Robinson hace suyas las palabras del Apóstol a los Romanos 8.38: "Sí, yo tengo la seguridad, ni muerte, ni vida, ... ni presente, ni porvenir, ni potencias, ni altura, ni profundidad, y ninguna otra criatura nos podrá separar del amor de Dios, manifestado en el Cristo Jesús nuestro Señor". Y añade: "Esta convicción, es la de todo mi ser, y, en el fondo, esto es ser cristiano. Para el resto, para las imágenes de Dios, que ellas sean concretas o abstractas, yo estoy pronto a ser agnóstico con los agnósticos y aun ateo con los ateos. Tal es la liberación que yo encuentro en el relato del reencuentro de San Pablo con los hombres de Atenas".

Robinson acepta la religión sin revelación de Julián Huxley y el cristianismo sin religión de Bonhoeffer, porque, para Robinson, la afirmación cristiana fundamental consiste en que nada nos puede separar del amor de Dios en Jesucristo. Por aquí se ve cuán peligrosa es la enseñanza de Robinson. Porque de suyo este amor de Dios en Jesucristo no nos dice si hay un Dios personal, trascendente, creador de todas las cosas; no nos dice si el Hijo de Dios, existente de toda la eternidad, ha tomado en el tiempo nuestra humanidad; sino que sólo nos dice que la sustancia esencial de las cosas es Amor, un Amor de la misma perfección que aquel del que dan testimonio, la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo. Sobre esta afirmación, el cristiano puede asegurar que el carácter de la realidad es, al fin de cuentas, la esencia personal. Es esta seguridad, afirma Robinson -más bien que su religiosidad, o su creencia en una persona en el cielo- lo que distingue al cristiano del humanista y del ateo. Para Robinson, el extranjero de Camus, que rechaza los consuelos de la religión, y para quien la hipótesis de un Dios personal está muerta para siempre, puede ser cristiano. Porque cris-

tiano es aquel que, consciente de esta situación, tiene, sin embargo, la certeza de que su "foco" es el Cristo, y que existir en El es abrirse, no a la tierna indiferencia, sino, más bien, al divino "ágape" del universo, sintiéndolo todo cerca de sí mismo, todo fraternal. Porque es esto, en último análisis, lo que significa la convicción de la personalidad, de la asimilación al Cristo de Dios.

Es claro que esta concepción de Robinson debe ser denunciada con razón, de inmanentista y panteísta, porque si la última realidad se halla en el fondo de las existencias personales y consiste en el amor incondicional de un hombre para otro hombre, en el fondo y ultimidad del ser, quiere decir, que no existe un Ser personal y trascendente por encima de estas existencias personales.

Robinson quiere rechazar esta acusación y escudarse en la concepción bíblica, por cuanto esta concepción se resume en el hecho, de que al fin de cuentas todo es reducible al amor, vale decir, a la libertad personal, mientras que en el panteísmo, la última realidad se resuelve en un determinismo que no deja lugar a la libertad o al mal moral. Pero esta argumentación de Robinson no tiene sentido, porque la concepción bíblica no puede reducirse, como quiere Robinson a un amor sentimental de hombre a hombre sino que nos propone un Dios personal, libre, creador del cielo y de la tierra y un Cristo también personal -con personalidad divina- que ha tomado la humanidad para salvar al hombre del pecado y darle la vida entera. Si Robinson rechaza este contenido bíblico como "mitológico", como "supranaturalista", como "religioso", ¿con qué derecho invoca luego la Biblia para defenderse de panteísmo e inmanentismo?

No es necesaria mucha perspicacia para darse cuenta de que el "cristianismo" de Robinson, que se reduce a un vago sentimentalismo de amor de hombre a hombre, no es sino una caricatura del verdadero cristianismo del Dios uno y trino de la Escritura; del Cristo, Dios y Hombre del Evangelio; de la Iglesia, que en Pedro y los apóstoles ha recibido mandato de ir y predicar hasta el fin del mundo todo cuanto Cristo ha enseñado. El cristianismo de Robinson, vaciado de las grandes verdades de los misterios cristianos, coincide en definitiva con la nueva religión humanitaria y atea que la impiedad prepara para esta nueva edad adulta del cosmos y del mundo moderno. La nueva religión del Evolucionismo universal en que el

hombre acaba por adorarse a sí mismo. Este nuevo cristianismo, sin Dios y sin Cristo, no es sino un impío esfuerzo por vaciar dentro de moldes que se dicen cristianos y sin salir del seno de la Iglesia, al menos aparentemente, por vaciarlo del contenido auténtico de la verdad cristiana. Este esfuerzo fue intentado por el modernismo a comienzos de este siglo y resurge ahora furioso con los nuevos intentos de crear el neocristianismo. Tal el cristianismo cósmico de Teilhard de Chardin. Tal ahora el neocristianismo del Obispo anglicano John Robinson.

Estas aberraciones en que cae la mentalidad moderna, demuestra la necesidad de una sana filosofía en el teólogo y en el exégeta. La Biblia sola, y aún la teología, no son posibles sin una correcta filosofía. De aquí los errores gravísimos en que han incurrido exégetas y teólogos, aún católicos, que quieren fundar en filosofías fenomenológicas, existencialistas, historicistas y evolucionistas, el conocimiento teológico, so pretexto de que la filosofía y la teología de Santo Tomás han sido ya superadas.

Un cristianismo anti-cristiano

El intento de Robinson no hace sino consumir el error de todo Progresismo. El Progresismo, en efecto, quiere bautizar, de una manera o de otra, el anticristianismo del mundo moderno. Como hemos explicado en conferencias anteriores, el Progresismo sostiene que el mundo moderno representa un progreso en la historia con respecto a la sociedad tradicional en que la cultura y la vida política se subordinaban a la Iglesia. Como es claro que cada día esta cultura y esta vida pública se laicizan y ateizan en forma más radical y profunda, si el cristianismo debe reconocer esta cultura como un progreso histórico, si ha de aceptarla como adquisición y acrecentamiento valioso, el cristianismo entonces ha de bautizar también el laicismo y el ateísmo.

De aquí que adonde no llegaban hasta ahora los progresistas católicos, llega Robinson. Para él, un ateo o un agnóstico, son más cristianos que un creyente que acepta a un Dios personal, creador del cielo y de la tierra, que acepta la divinidad de Jesucristo, que practica la moral tradicional cristiana. Porque este creyente se

entregaría a las concepciones que resultan imposibles y absurdas para el hombre de la edad adulta en que vivimos. Porque este hombre adulto y progresista no cree en lo sobrenatural y ni siquiera en Dios.

A este error de Robinson, de un cristianismo anti-cristiano, han de llegar por necesidad lógica los cristianos progresistas de hoy, porque estos quieren intentar la empresa imposible de conciliar el cristianismo con el mundo moderno. Pero este mundo se desvía cada vez más hacia posiciones anticristianas, laicistas y ateas, y si aceptan estas posiciones por la profesión de las filosofías modernas, y si se pretende acomodar con ellas el cristianismo, no habrá otro modo de conseguirlo que trasmutando el cristianismo, vale decir, vaciándolo de las esencias permanentes que nos legó Jesucristo y que la Iglesia nos transmite y llenándolo de otro contenido homogéneo con el laicismo y con el ateísmo del mundo moderno.

En el intento de Robinson hay todavía algo más que se manifiesta también en el campo católico, y ello en teólogos de gran renombre, por ejemplo, en Congar, O. P. y Schillebeeckx, O. P. Estos teólogos se rehusan, de un modo más o menos sutil, a admitir el planteo tradicional de subordinar la vida profana, aun en sus manifestaciones sociales y políticas, a la Iglesia y al cristianismo. Pero no advierten, que al ser imposible la hipótesis maniquea de dos principios creadores, si se rehusan a someter a la Iglesia la vida moderna, han de verse obligados a subordinar la Iglesia y el cristianismo a esa misma vida moderna. De aquí todos los intentos del Progresismo cristiano por diluir a la Iglesia misma y en consecuencia al cristianismo en el mundo, como si éste fuera realidad más amplia, más valiosa, más estimable. De donde rechazan todo intento de estructurar en moldes cristianos la escuela, el periodismo, la cultura, la economía, la política y la civilización.

Por ello, hay que tener el coraje de afirmar hoy contra todo Progresismo, la necesidad de que la vida profana, aún en sus manifestaciones públicas nacionales e internacionales, se sujeten a los principios sobrenaturales depositados en la Iglesia. Porque si no hay Cristiandad, vale decir, orden público de vida conformado a la Iglesia, habrá anticristiandad, la que, por un proceso lógico inexorable, ha de caminar hacia un total anticristianismo, es decir, hacia

la apostasía pública universal.

Hoy día, el Progresismo pretende, bajo la falacia de que debe ser "pobre" y "servidora", que la Iglesia no sea un Faro de luz sobre todos los pueblos. Pero el Progresismo olvida que la Iglesia ciertamente debe servir al mundo pero no, en la categoría inferior de una fámula, sino con el señorío de una Reina.

UN PROGRESISMO VERGONZANTE Y DESVERGONZADO

Un análisis teológico del libro
"La Persona, el mundo y Dios"
de Arturo Paoli editado por
Carlos Lohlé.

El progresismo avanza velozmente en todo el mundo. Sus grupos más avanzados están ahora en la etapa de la desacralización total del cristianismo. Sabemos de teólogos, hasta hace pocos años progresistas, actualmente alarmadísimos, porque advierten que el progresismo no se detiene en ningún límite, ni en el campo de los errores que profesa -llegando a cuestionar la misma existencia de un Dios trascendente, ni en la extensión, porque abarca la totalidad de la Iglesia. El mal se presenta tan arrollador y amenazante que si Dios no interviene, y pronto, se habrá efectuado la liquidación del rico patrimonio de dos milenios de la Iglesia Católica y el de la Iglesia misma.

En nuestro país, el Progresismo está en retardo por la resistencia general, resistencia que se debe a la índole relativamente tradicional del país, y a que un grupo valioso de intelectuales lo han denunciado a tiempo en su raíz. Esta raíz es maritainiana; de allí la incoherencia de "Le Paysan de la Garonne", donde Maritain repudia las últimas consecuencias del progresismo, y renuncia a abandonar las premisas que han engendrado tales consecuencias (ver mi conferencia "Le Paysan de la Garonne, de Maritain", editado por Cruz y Fierro).

Tal resistencia da una nota peculiar a los casos de Progresismo que se observan, casos "vergonzantes", vale decir, de un Progresismo que se inhibe de mostrarse en todas las consecuencias e implicancias que encierra. Podríamos señalar este fenómeno en las actitudes de seminarios, de casas de estudio, de la revista Criterio. Vamos a estudiarlo tal como se manifiesta en un libro reciente, "La Persona, el Mundo y Dios", que acaba de editar "Ediciones Carlos Lohlé". Aunque pensamos que aquí el Progresismo vergonzante niega tan radicalmente el cristianismo, que ha de ser calificado de desvergonzado.

El autor, Arturo Paoli, se coloca evidentemente en la corriente que inició Maritain con su "Humanismo Integral"; que siguió luego Mounier con su "pathos revolucionario proletario", y, detrás de éste, el grupo Lebreton con la "Signification du Marxisme" de Desroches, para seguir con el equipo "Jeunesse de l'Eglise" de Moutuclard, que pretendió juntar la "Historia" con Cristo, como mediadora de salvación; corriente que fué superada en otra más caudalosa y rica, cual es la de Teilhard de Chardin. Esta corriente marcha hacia la secularización completa, hacia la desacralización total, del cristianismo, y ello en nombre de Cristo y del mismo cristianismo. Se marcha hacia el ateísmo de la vida, en nombre de Dios y de Cristo.

Esta conclusión clara y terminante que brota por todos los poros del libro que comentamos no se halla explicitada en ninguna de sus páginas. Antes al contrario, un arte especial cuida de que no aparezca formulada y de que se oculte en una dialéctica sutil que evita siempre las expresiones comprometedoras. Es un caso claro de "Progresismo vergonzante" que insinúa las mayores distorsiones de la doctrina y de la moral cristiana con las debidas licencias eclesiásticas que "provocativamente" ostenta el libro en la página seis.

Las licencias aparecen otorgadas por el Obispo de Nueve de Julio que, al no ser el ordinario local propio del autor, ni el del lugar donde se publica el libro, ni el del lugar donde se imprime, como lo prescribe el Canon 1385, párrafo 2, son completamente nulas. Tiene entonces uno derecho a preguntarse: ¿por qué se estampaba en la página seis del libro unas licencias que no tienen valor canónico alguno? Con ellas, ¿a quién se pretende engañar?. Por otra parte, ¿qué pretende el autor del libro, que tiende, en todo el desarrollo del mismo, a criticar y rebajar la Iglesia-Institución, con la ostentación de aprobación emitido por un órgano autorizado de la Iglesia-Institución?.

¿Qué estructura doctrinaria surge de "La Persona, el Mundo y Dios"? La ambigüedad que caracteriza todo el libro, derivada del progresismo vergonzante en él escondido, hace difícil una exposición clara y definida, ya que ésta exige una clarificación de lo que allí se formula ambigüamente y una explicitación de lo implícito allí

contenido. Sin embargo, difícil, no quiere decir imposible. Vamos a recomponer en una "estructura intelectual inteligible" el pensamiento confuso y turbiamente diluido del libro que comentamos.

La Iglesia, afirma dicho libro, y en consecuencia el sacerdocio en todos sus niveles, está ligada a estructuras perimidas. Debe romper esas estructuras; debe llenarse de espíritu profético; debe abrazarse resueltamente con la Historia (páginas 54-152). Historia hecha por los pobres (pág. 15, 97, 98), y con la cultura moderna (págs. 74-76); debe abrazarse con Freud (pág. 41) y con Marx (pág. 12, 41, 91, 110); no debe temer echar mano, si es necesario a la violencia, se puede suponer que hasta la de los guerrilleros (pág. 118); y ha de empeñarse en la liberación progresiva de la persona, no en una lucha anticomunista (pág. 57), no en una lucha "integrista" (pág. 92, 97, 156), no en una "separación de lo sacro y de lo profano" (pág. 65 y 207), no en una teología contra las herejías (pág. 74), no en la edificación de un "orden temporal cristiano" (pág. 17), en una civilización cristiana, sino en un progreso de la persona, en "una mayor madurez de la conciencia del hombre" (pág. 87) "en todas sus dimensiones: la política, la económica y la eclesial" (pág. 141), para que la persona pueda empezar su magnífica marcha hacia una conciencia cada vez más clara (pág. 162), con la mujer por puente entre Dios y el hombre (pág. 41), con los dos planos -el del amor y el del trabajo- (pág. 66); con la espina dorsal del hambre y sed de justicia (pág. 58); contra la trascendencia (pág. 114 y 179), que crea una espiritualidad distante (pág. 179 y 114) y con alienación religiosa (pág. 114); contra lo sobrenatural "de fuera y por encima del mundo", (pág. 201); hacia una vida de un Dios immanente en la Historia (pág. 201); hacia la coeducación de los kibbutz (pág. 203); porque "hoy ya no hay que vivir y morir en el regazo de la Iglesia, como se decía en otro tiempo, pero como este mundo maravilloso (el moderno, el laicista y ateo se siente desprovisto de matriz... sólo lo puede salvar el amor horizontal, el que está al lado, que sale al encuentro de sus relaciones vitales: hombre-mujer, hombre-mujer-creación y hombre-mujer-creación-comunidad... Aquel amor que está dentro en el mundo y todo lo penetra desde el momento en que el Verbo se hizo carne... (y que debe ser significado) por la Iglesia como comunidad de amor y como

comunidad litúrgica (pág. 217).

1.- La Iglesia, y el sacerdote en consecuencia, debe romper las estructuras perimidas a que se halla ligada, y, movida por el espíritu profético, debe abrazarse con la Historia.

Esta es la afirmación clara y terminante de "La Persona, el Mundo y Dios" en casi todas sus páginas", "La formación católica tal como es, se pregunta el libro (pág. 10) ¿es capaz de formar hombres? Generalmente no, pues es débil en ambas líneas, la de la responsabilidad y la de la autonomía. El haber hecho gravitar todo el peso de la Iglesia sobre la jerarquía ha traído como resultado una visión del ser-en-la Iglesia como 'obediencia': una obediencia no adulta ni creadora, una obediencia de menores... después nos lamentamos de que, habiendo puesto en el horno una masa de este tipo, sacamos de él no hombres sino adolescentes o niños...". De allí que "los sacerdotes y aquellos laicos que viven a la sombra del sacerdocio... se han visto forzados a traficar con una espiritualidad vacía, con un culto compuesto de signos vacíos, organizadores de un culto a Dios que no podía ser el culto del hombre, y de fiestas que no eran la Aleluya del triunfo humano, el canto pascual de la Resurrección, sino las fiestas de los ídolos"... "Resta así, prosigue, por un lado, una relación cultural, vacía en lo que se refiere a Dios y al hombre, y, por otro, el mundo de la historia, hecho de crisis y progreso, de conquistas reales, de promociones atormentadas y desalentadas por el sentimiento de la limitación y por el horror de ver cómo todo el poder que se encierra en la mano del hombre se convierte en poder destructivo". La crisis de la estructura eclesiástica y de la persona responsable del reino de Dios está contenido aquí: en este absurdo, grotesco y trágico"... "El drama del hombre de Dios consiste en descubrir que está sin Dios porque está sin mundo, sin hombre, sin historia. Y al descubrir que está sin Dios, todas las estructuras hechas para acogerlo permanecen terriblemente vacías e inútiles" (pág. 12).

Hasta aquí la descripción del fenómeno, descripción que puede ser cierta para muchos sacerdotes que, al no haberse entregado generosamente a Jesucristo, tampoco se han entregado con una

donación sin límites al servicio de los hombres reales, a quienes deben hacer donación de Jesucristo mismo. No sabemos de Don Bosco, ni de Don Orione, ni de Santa Teresita del Niño Jesús, que hayan descubierto estar sin Dios por estar sin mundo, sin hombre, sin historia.

"¿De quién es la culpa de esta separación? se pregunta Paoli. ¿Es el hombre quien ha abandonado el reino de Dios o el reino de Dios el que ha puesto fuera al hombre?" (pág. 12). La pregunta debía ser elucidada completamente en sus dos términos. Porque si el hombre abandona el Reino de Dios no podrá el reino de Dios agarrar al hombre. Cristo "vino a los suyos, pero los suyos no le recibieron" (San Juan, 1, 11). Y Dios ejerce directamente una pedagogía divina sobre ese pueblo elegido y este pueblo le responde con mil devaneos o infidelidades. Cristo predica al hombre el reino de Dios, hace milagros estupendos, le enseña maravillosamente las grandezas de Dios y, en respuesta, este mismo hombre le lleva al tribunal del gobernador romano y se goza con su muerte de cruz. Toda la historia del cristianismo demuestra que no defecciona la fuerza de la semilla del reino sino que sólo un "pusillus grex" (Lucas, 12, 32) sabe aprovecharse de la margarita evangélica (Mateo, 13, 45).

Pero Paoli no examina esta cuestión y "pasa de largo" con la misma ligereza que el sacerdote y el levita de la parábola que comenta. Y, en cambio, utiliza "dos fenómenos culturales como Marx y Freud para ayudar(se) a descubrir los condicionamientos de la persona" (pág. 12), y ponerse a la tarea "importante y urgente" de "reformular el tipo del hombre de Iglesia, el responsable del reino" (pág. 12). Es claro que esta tarea es imprescindible y urgente, no solo hoy sino siempre, sobre todo si se hace en el sentido de forjar santos que se compenetren en la totalidad de sus vidas del reino de Dios para llevar luego este mismo reino a los otros hombres y al mundo. Pero no, Paoli entiende que "hoy el 'santo' es citado a un examen, es sometido a un test: si es histórico, es decir, si entiende la justicia en sus últimas articulaciones, si acierta a descubrir las líneas del reino de Dios dentro del reino del hombre, si atina a ver hacia qué lado marcha la etapa subsiguiente del pueblo de Dios, es 'santo'. Si no, es una mistificación, un títere, uno que representa el papel de santo sin conocer su papel de hombre". (pág.

14). Y Paoli ha de desarrollar largamente en todo su libro estas exigencias de la historia, constitutivos del 'nuevo santo', que examinaremos a lo largo de este estudio y que, como veremos, todas nos llevan, de la mano de Freud y de Marx, a un santo histórico, que se arma del "hambre y sed de justicia" (pág. 58) de que estaban llenos Lenin, Mao y el Che Guevara. (Leer atentamente el libro de págs. 117 a 120).

Para crear este "nuevo santo" hay que reformar, según Paoli, las estructuras eclesiales, moldeándolas en un nuevo tipo que responda al espíritu profético que señala la historia de hoy. Y este espíritu profético nos coloca "al nivel de los esclavos, que -como diría Hegel- son los que hacen la historia porque llevan un valor eterno, el de la liberación". Aquí en este párrafo, colocado así al pasar, el lector inteligente descubre la significación, en la historia y en la santidad de hoy, de la dialéctica hegeliano-marxista del amo y del esclavo, del proletariado contra la burguesía, del comunismo en otras palabras, que tiene que asegurar "la misión del proletariado" que preconizaba ya Maritain en su "Humanismo Integral" (ed. Aubier, 1947, pág. 238).

En cada página de su libro, Paoli insiste en la necesidad imperiosa de la profecía, la cual encierra "la capacidad de entender la simbiosis entre revelación divina e historia" (pág. 14). Nunca aclara Paoli las condiciones de este espíritu profético que realiza la simbiosis de la revelación divina con la historia. Porque, además del auténticamente divino puede darse un "espíritu profético" puramente humano, o también, uno demoníaco. Santo Tomás aclara lo difícil que es discernir, en algunos casos, lo que diga el profeta movido por el espíritu propio y lo que diga movido por el espíritu de Dios (II, II, 171, 5). También aclara que la profecía puede provenir del demonio (II, II, 172, 5). Y célebres son las reglas de San Ignacio para el discernimiento de los espíritus. En el pasaje de Miqueas (3, 5-7), citado por Paoli, se contraponen al Profeta de Dios con los profetas falsos. "Así habla Yavé contra los profetas que descarrián a mi pueblo, que, mientras muerden con sus dientes, claman: 'Paz', y al que no les da qué comer le hacen la guerra. Por eso la visión se os hará noche y la adivinación tinieblas, y se pondrá para los profetas el sol, y el día se les oscurecerá". Y un espíritu profético que

empuja a "la aceptación total de la historia" (pág. 58) que, como la historia de los cinco siglos últimos marcha hacia el ateísmo y hacia la apostasía universal, no puede evidentemente, ser reconocida por divina, por un cristiano que debe trabajar y esforzarse para que "venga el reino de Dios y, para que se haga su voluntad como en el cielo así en la tierra" (Mt. 6, 10).

La nueva santidad y el nuevo sacerdocio de Paoli debe abrazarse con la "aceptación total de la historia" (pág. 58), la cual no se articularía con la doctrina social de la Iglesia ni con el derecho natural. Dice, en efecto, Paoli que "considerar la doctrina social de la Iglesia como la articulación y el desarrollo de ciertos principios de derecho natural, en sí absolutos e indiscutibles en cualquier lugar y para cualquier generación y conceder a la historia tan sólo valor de testimonio o de obstáculo a la aplicación de estos principios lleva a conclusiones absurdas" (pág. 25). Con ello manifiesta que la historia está por encima de la moral y del derecho. Y en efecto, en la página anterior habla de "la absoluta fatalidad de la marcha hacia adelante del mundo, la irreversibilidad de esta marcha, precisamente porque todo es querido por Dios, porque es un desenvolvimiento, un actualizarse del plan de Dios". Y es claro que, en esta perspectiva, cuando crucificaban al Señor había que estar con los que hundían los clavos en esas santas manos, ya que todo es querido por Dios. Y cuando mañana se haga presente el Anticristo, los santos, conciliando su santidad con la "aceptación total de la historia" (pág. 58), se entregarán a su homenaje y culto en conformidad con la nueva santidad y el nuevo sacerdocio propuesto por Paoli a la Iglesia.

Paoli propone como ejemplo de conclusión absurda la defensa del derecho de propiedad privada personal, impuesto por la ley natural, contrario a las exigencias de la historia, que por muchas causas reclama la eliminación de dicho derecho. El ejemplo no puede ser más desafortunado. Porque, como lo explica la "Populorum Progressio", el derecho de propiedad individual es un derecho natural, pero secundario, que debe en muchos casos ceder, no a la historia, sino al derecho natural primario que rige la distribución de propiedades y de bienes en favor de todos y cada uno de los hombres.

Paoli quiere cambiar las estructuras de la Iglesia y del sa-

cerdocio y de la santidad de acuerdo con el ritmo de la historia; para ello preconiza la "gran revolución cristiana" que se funda en la creencia de "que los pobres hacen la historia, de que los pobres poseen el mensaje que hay que dar y en el cual hay que buscar la propia verdad" (pág. 98). Paoli no lo aclara expresamente, pero, por todo el contexto de su libro, estos pobres son los "proletarios" que hoy se hallan en el mundo bajo la órbita de Marx. El mensaje en cuestión es el mensaje de la revolución mundial del comunismo. Que los pobres, es decir, los esclavos, los proletarios, hagan la historia, es tesis típicamente marxista, que para Paoli constituiría la nota esencial del nuevo "santo" que él propone para su nueva Iglesia y nuevo Sacerdocio.

Es cierto que la historia la hacen los pobres, en la medida en que la hacen todos los hombres bajo la guía del diablo y bajo la dirección de Dios. También la hacen los pobres. Pero no de un modo particular. Más bien, la multitud de pobres es un grupo social pasivo que debe ser movilizado por minorías intelectuales y activas que tienen verdaderamente la iniciativa del movimiento histórico. Lo que es exacto, sí, afirmar, que los pobres, en el sentido bíblico, sentido bien alejado por cierto del clasista en que se lo interpreta en el libro que comentamos, son los beneficiarios de la historia. Porque los pobres de las bienaventuranzas son los santos y en bien de los santos, o sea de los que aman a Dios, coopera todo cuanto sucede, de acuerdo con la enseñanza del Apóstol (Rom., 8, 28). Dios dirige todos los acontecimientos del mundo para la edificación del cuerpo místico de Jesucristo. Y este cuerpo místico lo constituyen, no los pobres forzados cuyo corazón las más de las veces está lleno de envidia y concupiscencias, sino los desprendidos de todo amor de las criaturas y llenos del amor de Dios (Santo Tomás, Comentario in Matthaei, 5).

2. - La Iglesia ha de abrazarse con la gran cultura humana de la que se ha divorciado hace ya casi cinco siglos.

Paoli hace de esto un "leit-motiv" de su libro. En cierto modo tiene razón. Pero como jamás aclara en qué sentido puede

ser verdadero y en cuál, falso y peligroso, contribuye con su equívoco a los peores desastres. "Es claro, dice, como la luz del día, que hace ya cinco siglos que la Iglesia se ha divorciado de la gran cultura humana" (pág. 74). Antes de hacer afirmación tan rotunda habría que elucidar si la cultura humana, o sea el hombre, no se ha divorciado antes, de la Iglesia. Habría que examinar si el hombre no se ha determinado por una cultura antidivina, antinatural y antihumana con la cual la Iglesia -Institución divina y por lo mismo salvadora del hombre- no podía ligar su suerte. El problema merece una reflexión serena que, por supuesto, no se encuentra en las innumerables definiciones dogmáticas, en las que abunda cada página del libro de Paoli.

El problema no puede ser elucidado si no fijamos prolijamente cual es el elemento "determinante" de todos los que constituyen la cultura y el que la caracteriza. Porque cultura la hay física, económica, política, filosófica, científica y hasta deportiva y culinaria. Si se habla así globalmente y se afirma que la Iglesia se ha divorciado desde hace cinco siglos de la cultura humana, hay obligación de aclarar de qué cultura se ha divorciado. Porque, que sepamos, la Iglesia no reprueba las recetas de una buena cultura culinaria, ni los ejercicios de la gimnasia sueca. Tampoco reprueba una cultura política que promueva la felicidad de los pueblos ni una cultura económica que asegure el bienestar material de los desamparados. La "Pacem in Terris" y ahora la "Populorum Progressio" lo demuestran con elocuencia.

Tampoco, que sepamos, la Iglesia reprueba el gran desarrollo de las ciencias experimentales en los dilatados campos de la física, química y las ciencias de la vida. La Iglesia reprueba, en cambio, "un pretendido saber", que rebaja al hombre y suprime a Dios. Pero este saber, o entra directamente en el campo de la filosofía, o está vinculado estrechamente con ella. La Iglesia reprueba entonces todas las filosofías que, de una manera u otra, eliminan a Dios del universo o hacen del hombre un manojo de materia o de instintos o lo arrojan en un proceso evolutivo que arrastraría a la especie humana. Reprueba estas filosofías y, en la medida en que con ellas, estén vinculadas, a ciencias como la psicología, sociología, economía y política, cuando, en mayor o menor medida,

tienden a eliminar a Dios y a alterar la imagen divina de Dios en el hombre. Y, desgraciadamente, la cultura humana, desde hace cinco siglos, en los grandes representantes del pensamiento humano -Descartes, Kant, Hegel, Marx y Freud- se ha colocado en esta corriente agnóstica, evolucionista y materialista, imposible de compaginar con la enseñanza que, según San Pablo (Rom. 1, 18-32), dicta al hombre la razón, y que, tampoco puede compaginarse con los datos de la revelación que nos transmite la Biblia. En este sentido, es muy importante leer la obra de Claude Tresmontant en que demuestra cómo la Biblia encierra las ideas maestras de una metafísica que coincide con la de Santo Tomás de Aquino, el gran Doctor Común de la Iglesia.

Paoli nos exhorta a dejarnos guiar por la profecía (pág. 75) y a aceptar "el método de la cultura moderna" (pág. 75). Pero el método de la cultura moderna, de la filosofía moderna, que es su elemento "determinante", es imanentista, subjetivista e idealista. Y de la immanencia y de la idea del sujeto humano no puede salir el Dios vivo de la razón y de la revelación, el Dios trascendente y personal, Creador, Juez y Fin del hombre. "Yo soy el primero y el último y no hay otro Dios fuera de mí. ¿Quién como yo?... No hay Dios alguno fuera de mí, y si hay Roca, no la conozco" (Isaías, 44, 6). Cornelio Fabro demuestra en su imponente libro sobre el ateísmo contemporáneo cómo toda la filosofía moderna, desde Descartes hasta aquí, conduce al ateísmo. Y no puede ser de otra manera. Una filosofía que no se abra al "ser extramental", se cierra el camino del punto de partida -la realidad de las cosas-, desde donde se ha de arrancar para llegar a Dios. Si no hay "realidad extramental" tampoco puede haber Dios Creador, y si no hay Dios Creador, el hombre es autocreador de sí mismo. Y en eso concluyen, de manera más o menos paladina, Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, y hoy Heidegger y Sartre.

Esa es la realidad de la cultura moderna. Paoli afirma que esta cultura marcha hacia Dios (pág. 76). Para efectuar afirmación tan gratuita y antojadiza ha de formular antes esa otra: "Por lo cual todo movimiento del hombre es un movimiento hacia Dios" (pág. 74). Y de allí resulta que el ateísmo, la homosexualidad y las acciones de los criminales se mueven hacia Dios. Y estos "nue-

vos teólogos", con Teilhard de Chardin, todo lo llevan a Dios. Y hacen la teología del ateísmo y la teología de la homosexualidad y la teología del comunismo. Poco les importa que el Apóstol declare inexcusables a los ateos (Rom. 1, 20). Poco les importa que afirme que los sodomitas -masculorum concubitores- no poseerán el reino de Dios (I. Cor. 6, 9). Todos caminarían a Dios, menos los integristas, que están desprovistos del don de profecía (pág. 75).

Para tener una idea cabal de la cultura moderna habría que hacer un análisis prolijo del mundo moderno y mostrar cómo, en estos cinco siglos, el hombre se aparta primeramente de la Iglesia, perdiendo su bien sobrenatural, para llevar una vida naturalista en los siglos XVII y XVIII. Se aparta luego de los dictados que le señala un honesto comportamiento humano de la ley natural y vive la vida "animal" del siglo XIX. Se aparta, finalmente, aún de la vida burguesa que le daba un bienestar puramente animal, y vive la vida del hombre de hoy, de la sociedad-máquina. Sin goce sobrenatural, sin goce político, sin goce económico, reducido a la condición de un engranaje en la gigantesca maquinaria colectivista; el hombre se mueve contra Dios y contra el hombre. Una sociedad atea y materialista. ¿Es ésta la cultura con la que se ha de abrazar la Iglesia de Arturo Paoli? No habría que extrañarse de ello ya que Paoli se hace "tímidamente" eco, pero se hace eco, de las ideas de Paul Tillich y de John Robinson, quienes rechazan a un Dios trascendente y reclaman un Dios immanente al hombre. Así escribe: "El hombre tiene a Dios y, por consiguiente, a la Iglesia, en las raíces de su ser. Muchos hombres no saben que son Iglesia, pero tienen dos puntos de contacto para entrar en la Iglesia: el encuentro con la creación mediante el trabajo y en el encuentro entre hombre y mujer mediante el amor. Por estas dos vías, muy sencillas y muy humanas, pueden descubrir su manera "normal", 'laica', de imitar a Cristo, que ha dado la vida para hacer 'gloriosa a su Esposa'". (pág. 180; ver además pag. 179 y 201). Y también escribe Paoli que el hombre de la cultura moderna "ya no podrá aceptar un Dios que esté fuera y antes que él, porque es incapaz de verlo y entenderlo, pero puede comprenderlo profundamente presente en la historia". Pero un Dios "imanente" en la historia es un Dios immanente en el hombre y, si es sólo immanente en el hombre -ya que no está fuera ni antes-, se confunde

con el hombre y no rebasa la órbita del hombre. De este Dios hay que decir lo que decía el profeta Isaías: "Sus ídolos, viento y vanidad". Y de él lo que decía el salmista de los ídolos: "Tienen boca y no hablan, tienen narices y no huelen... semejantes a ellos sean los que los hacen y todos los que en ellos confían" (115, 5). En mi último libro, "La Iglesia y el Mundo Moderno", Ediciones Theoría, 1966, estudio la dinámica del mundo moderno, haciendo ver que se halla impulsado por un movimiento de oposición a Dios y al hombre que lo hace radicalmente incompatible con la Iglesia, que mueve al hombre hacia Dios y, por lo mismo, hacia su propia salud. Ello no quiere decir que el hombre no sea salvable en el mundo moderno. No es salvable por el mundo moderno, cuya cultura es intrínsecamente perversa. Para que el hombre sea salvo hay que quitarle de manos de los ladrones de la cultura moderna, y llevarle al mesón que es la Iglesia. Pero la cultura moderna, impía y antihumana, pierde al hombre. ¿Y vaya qué tipo de samaritano propone hoy Paoli para salvar al hombre!

Este conflicto, que existe entre la cultura actual y la Iglesia, crea evidentemente una situación "anormal" para el hombre de hoy, la que impide la tarea de evangelización que debe realizar la Iglesia. Si es cierto que San Juan nos previene de que el mundo está todo colocado en malicia (I Juan, 5, 19) y si también es cierto que el mismo Señor nos advirtió que el mundo había de odiar a la Iglesia (Juan, 15, 18), sin embargo, hoy este odio se acrecienta porque la misma cultura profana, aún la cultura de suyo indiferente y neutra como la gramática, las ciencias experimentales y aún las matemáticas, conspiran contra el Evangelio. Conspiran no en sí mismas, sino en cuanto se hallan dentro de un contexto filosófico impío. Ello hace que la escuela, la universidad y la cultura popular aleje de Dios y de Cristo. El ateísmo se infiltra por todos los medios de difusión de la cultura. Por ello resulta que cuanto más alto es un centro en la dispensación de la cultura, mayor es, en cuanto foco de irradiación de ateísmo e impiedad. Piénsese en el comunismo y en el ateísmo de los medios universitarios y de los altos sitiales de la cultura.

Para comprender el problema en su profundidad habría que exponer que el conflicto no se plantea entre la Iglesia y el saber

moderno, sino, dentro del mismo saber moderno, entre la filosofía y las otras ciencias propiamente experimentales. Todas las ciencias, aún las experimentales, de una manera u otra, se hallan hoy imantadas por concepciones filosóficas que distorsionan la verdad y que colocan todo saber, aún el de las cosas más indiferentes y neutras, en un clima de ateísmo. El saber, que debía llevar naturalmente a Dios, aleja de Dios. Esta es la verdad que desafía la ingenuidad del optimismo de Paoli. Por esto, hoy hace falta sobre todo una sana filosofía, ya que el hombre, y menos el hombre de saber y de ciencia, no puede vivir sin filosofía. Y no puede haber otra sana filosofía que una abierta al "ser extramental" de las cosas y fundada sobre el primer principio de no contradicción. Y la única filosofía que salva plenamente estas condiciones es la de Santo Tomás. Será menester sin duda actualizar esta filosofía con las ciencias experimentales modernas. Pero también será necesario previamente determinar qué hay en estas ciencias de "verdaderamente verificable en la realidad", y qué hay en ellas de producto de esquemas puramente mentales, filosóficos o matemáticos. Por ello se impone un estudio profundo de la epistemología de las ciencias, la cual, sin duda, lejos de establecer una oposición entre ciencias experimentales modernas y filosofía clásica de la naturaleza, llevaría a una armoniosa síntesis. La afirmación de Paoli de que "hoy es impensable una síntesis de tipo tomista" porque se ha perdido el principio unificador de cultura, que es la filosofía perenne, es una tautología. Esto es afirmar que no hay síntesis tomista porque no hay filosofía de Santo Tomás. Lo cual es cierto, pero no dice nada. Hoy no es posible la síntesis tomista porque el saber en todos sus niveles se mueve en contexto de falsas filosofías. Pero el hombre debe rechazar el error y seguir la verdad. El error es el "subjetivismo", es decir, la determinación de la verdad de las cosas, no por lo que "son", sino por lo que "aparecen". Y el saber de hoy, en todas las variantes de la fenomenología, es un saber de lo que al hombre le "parece". Hay que volver resueltamente a la verdad de las cosas. Y para ello no hay más que la observación a la luz de los primeros principios. Aquí radica el valor y la actualidad permanente de Santo Tomás. Cuando el hombre vuelva al "ser" de las cosas y examine este "ser" a la luz de los primeros principios, tendrá que recurrir con su razón, a la acepta-

ción de un Dios personal y trascendente, Creador y Señor del cielo y de la tierra. La cultura habrá dejado de ser atea y de ofrecer un obstáculo a la Revelación cristiana.

3°. - Al romper sus vínculos con las estructuras tradicionales y al atarse a la historia y a la cultura moderna, la Iglesia quedará diluída en el mundo de la liberación de la persona humana, que será un mundo laicista y desacralizado.

El libro "La Persona, el Mundo y Dios" de Arturo Paoli habla de romper las estructuras tradicionales en primer lugar, de atar luego la Iglesia a los acondicionamientos de la historia y de la cultura moderna que, desde hace cinco siglos, caminan hacia un mundo totalmente desacralizado y ateizado, con lo cual ha de producirse inevitablemente la inmersibilidad de la Iglesia en un mundo nuevo que será, teóricamente, el mundo de la "liberación de la persona humana por Cristo", pero, en realidad, un mundo-máquina de odio a Dios y de ruina del hombre.

En la enseñanza del Evangelio y de la Iglesia durante veinte siglos, el cristianismo salva al hombre y lo salva desde afuera y desde arriba. El hombre nace creatura, con todas las limitaciones que este vocablo encierra, y el hombre nace pecador, y, por ello, en una condición de hostilidad a Dios, que le hace menos que creatura. El hombre se puede salvar, no por sí mismo, no sacando algo de su "profundidad", no porque tenga en lo profundo de su ser, como enseñan las herejías gnósticas, algo divino, sino desde fuera y desde arriba del hombre mismo, por Cristo, por la persona de Cristo, que es el Hijo del Padre que ha tomado nuestra humanidad, ha pagado el rescate por la redención de nuestras almas y nos da el medio de Salud. Esta salvación del hombre que, en principio y objetivamente, Cristo ha hecho una vez en la cruz, ha de ser aplicado en cada hombre individual para que éste se salve. La humanidad no ha quedado justificada con el cristianismo implícito, como quiere Rahner. La humanidad no marcha con un movimiento automático necesario hacia Cristo, como quiere Teilhard de Chardin. Cada hombre debe recibir en sí la aplicación de la redención de Cristo por actos sobrenaturales de fe y de caridad, y en la providencia actual,

por acciones sacramentales de la Iglesia que le santifican con la gracia sanante y elevante. Esta acción de Cristo es una acción sobrenatural, vale decir, que está fuera y por encima de las exigencias y derechos de la naturaleza del hombre.

Ahora bien, Paoli cuestiona, con la modalidad confusa y turbia que caracteriza su libro, estas verdades esenciales de la enseñanza elemental cristiana. Tiene páginas de dudosa ortodoxia que hacen estremecer el sentido cristiano de la vida. Vamos a transcribir, para ejemplo, una larga página (pág. 195):

"De aquí que la acción cristiana en el mundo debe apuntar, no a conducir al hombre a los actos del culto, cuanto a revelar la dimensión de la profundidad. Siguiendo el itinerario del psicoanálisis, que procura llegar a las raíces del acto o del estado humano considerados como síntomas de una historia profunda, invisible en la superficie, se alcanza el nivel del primer Adán, ahora desnudo, analizado, catalogado. Pero es preciso descender más abajo, al nivel del Adán espiritual, en el cual descubriremos la verdadera raíz de los actos humanos: 'Pues como por la desobediencia de uno muchos fueron los pecadores, así también por la obediencia de uno muchos serán justos' (Rom. 5, 19). Al nivel de Adán se toma a la mujer sin ocuparse de ella, al nivel de Cristo se decide tomarla para 'alimentarla y cuidar de ella'. Al nivel de Adán el hombre toma a la creación para someterla y dominarla; al nivel de Cristo para ser 'su custodio y cultivador'. Al nivel de Adán los motores de la actividad humana son el dinero y la concupiscencia; al nivel de Cristo 'el reino de Dios y su justicia' deben ocupar el primer puesto. Ha madurado la época de ayudar al hombre a descubrir en profundidad; que indague hacia adelante, pero también en profundidad, porque la dimensión 'profundidad' quiere decir actuar en otra inserción, en otra esfera, bajo otra inspiración, animado por otra vida: la del "Adán celeste". La dimensión hacia adelante la encuentran todos los hombres, todos concurren a la 'caída hacia adelante' de la humanidad; pero todo debe insertarse en la fuerza vital del Adán espiritual.

"Hemos hablado siempre de la gracia como de un injerto, de una fuerza vital, de una vida "en Cristo"; pero imprevistamente este lenguaje cambia de tono y el actuar cristiano parece algo agre-

gado, sobrepuesto, como una laca aplicada a la acción humana. El adjetivo 'sobrenatural' será técnicamente exacto, pero es psicológicamente peligroso, porque nos hace pensar más bien en un segundo escalón más alto que el primero, el 'natural'. En cambio, debemos pensar en el 'más profundo'. No se trata de cambiar de gestos; se trata de encontrar la inspiración a profundidad mayor".

"Esta vida en Cristo", que no debe considerarse como sobrenatural y que se halla en la 'profundidad' del hombre, en la verdadera raíz de los actos humanos, al nivel del "Adán celeste", es 'algo divino' por ser de Cristo; no viene de Cristo, persona trascendente, que está fuera y por encima del hombre porque no es "sobrenatural"; luego es "algo divino" que está en la profundidad del hombre; luego el hombre es un ser, en lo profundo, "divino", que no necesita de la salvación de Cristo y de la Iglesia, ya que saca a ésta de la "profundidad" de su propio ser. En todo hombre habría un "Adán celeste", que es necesario descubrir. Pero esta es doctrina agnóstica y cabalística actualizada en el mundo moderno por Hegel y Jung.

De aquí que Paoli enseñe que Cristo es para nosotros "conciencia de ser hijo de Dios" y que diga que Cristo "ha pasado por todos los peligros del hombre" y que este viaje lo ha realizado con nosotros, gracias a una comunión de vida que tenemos con él y que no se puede quebrar jamás". Dice textualmente en la pág. 158:

"Es aquí donde se injerta el sacrificio de Cristo, que es marcha, movimiento desde la disolución de la muerte a la vida que es conciencia de ser; conciencia de ser hijo de Dios y, por lo tanto, de poder dialogar con él y de su poder participar en la plenitud de su vida, que es felicidad. Jesús ha pasado por todos los peligros del hombre, ha llegado hasta el fondo del abismo, ha salido de él, ha 'entrado en la gloria del Padre'. Y este viaje lo ha realizado con nosotros, gracias a una comunión de vida que tenemos con él y que no se puede quebrar jamás. De esta manera, toda nuestra vida está anclada en Cristo resucitado, y todo el esfuerzo humano concurre ahora a unirse con él. Por él, toda la marcha ascensional del universo llega a un vértice, la conciencia, y ésta se encuentra con Cristo; la conciencia se hace consciente de ser hija de Dios y de poder encontrarse con él; en él está toda su beatitud y en él en-

cuentra su plenitud. Jesús no varía el movimiento del mundo; ilumina su sentido, "le da un sentido". Por consiguiente, todo aquello que precede a la formación de la conciencia, todo aquello que 'está debajo', no sólo no es repudiado, sino que está 'consagrado' por este encuentro del hombre con Dios, por este contacto de la criatura con el Creador. Sin todo lo pasado, sin lo que está antes, lo que está 'debajo', no se daría la conciencia ni, por lo tanto, 'la persona'; no se daría el sujeto capaz de pasar la frontera de la naturaleza y de entrar en el mundo de Dios, que por este motivo ha sido llamado sobrenatural".

De modo que "el sacrificio de Cristo" no sería una realidad objetiva, fuera y por encima del hombre, sino "conciencia de ser hijo de Dios". El hombre sería entonces, por sí mismo, y en lo profundo de su ser hijo de Dios y, a través de Cristo, tomaría conciencia de serlo. Y, al haber pasado "Jesús por todos los peligros del hombre", sería como un ejemplo y paradigma, del camino que ha de realizar el hombre en el interior de su conciencia. Y precisamente esta comunión que tendría el hombre con Cristo "no se puede quebrar jamás", porque este Cristo sería lo profundo del hombre mismo; identificado con la profundidad de su ser; bien distinto y alejado por cierto, del Cristo trascendente que, en la enseñanza católica, se puede perder por el pecado. Este Jesús de Paoli "no varía el movimiento del mundo", ya que el mundo y el hombre siguen siempre su propia profundidad; en cambio, el Jesús, el Hijo del Padre y el Hijo de María hacen variar el movimiento del mundo, porque con su gracia, lo aparta de la órbita del pecado y de Satán y lo coloca en la atracción de su Cruz, (San Juan, 12, 32). Cristo da "un sentido" (I. Cor. 2, 16) a los que se renuevan en el Espíritu y se visten del hombre nuevo (Ef. 4, 23), y no andan con los paganos en la variedad de "su sentido propio" (Ef. 4, 17), buscando "lo divino" en lo profundo de su propio ser, si no en el Dios vivo y en el Cristo vivo, que está fuera y por encima del hombre. Y así como, en el itinerario de Paoli, nada "es repudiado" y todo es "consagrado", "todo aquello que precede a la formación de la conciencia"; en cambio, en el itinerario de la Iglesia, hay que huir del culto de los ídolos (I Cor. 10, 14) -y el culto del hombre es el primero de los ídolos-, y de todo género de inmundicia (Ef. 4, 19),

porque "no heredarán el reino de Dios"... los que practican "las obras de la carne", ... "a saber, fornicación, impureza... idolatría... y embriagueces" (Sal. 5, 19). Porque para el cristiano lo importante no es alcanzar "la conciencia" ni "la persona", de que habla Paoli, sino de salvar su alma, porque, ¿qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde el alma? (Mateo, 16, 26).

De aquí que si el hombre es "divino" en lo "profundo" de su ser no necesite de un Dios trascendente, como enseña Tillich, y siguiendo a éste, John Robinson en "Honest to God". Y Paoli cita aprobándolas las palabras de Tillich: "El nombre de la profundidad y del fondo infinito, inagotable, de cada ser, es Dios. Esta profundidad es el sentido mismo de la palabra Dios". Luego, cada hombre es Dios en la y por la profundidad de su ser. Luego no tiene necesidad de reconocer a un Dios trascendente. De aquí que Paoli escriba: "Ved, la Iglesia tiene razón de sentirse en el centro del mundo... yerra cuando está en necesidad de "ser" la ve fuera y por encima del mundo; es el error habitual que vimos a propósito de la vida sobrenatural y de la idea misma de Dios". (pág. 201). Y en el párrafo citado ya, afirma explícitamente (pág. 114): el hombre "ya no podrá aceptar un Dios que esté fuera y antes que él". Y esto es muy claro, en el gnosticismo de Paoli, ya que el hombre es Dios y ya que no puede haber culto de Dios sin culto del hombre. Dice en efecto Paoli en la página 10, después de criticar a los sacerdotes como traficantes de un culto vacío: "organizadores de un culto a Dios que no podía ser el culto del hombre, y de fiestas que no eran la Aleluya del triunfo humano, el canto pascual de la Resurrección". Todo en el culto cristiano es, pues, símbolo de la realidad sustancial que es el hombre mismo. Dice Paoli (pág. 187): "Para mí, la clave de la participación del laicado en la vida de la Iglesia, se encuentra aquí; no en admitirlo más cerca del altar, ni en concederle el derecho de tocar la eucaristía. Todo esto es símbolo y tiene un valor si representa una realidad más sustancial, a saber: que el hombre es, en realidad, el sacrificador, el consagrante, el que realmente ofrece la materia del sacrificio, que la Iglesia en sí como institución custodia la Palabra y el Espíritu. La Iglesia se torna sacramento cuando la Palabra potestativa consagratoria se encuentra con la ofrenda del sacrificio, con el mundo que se da realmente como es. La Iglesia no tiene que proponer un mundo contra otro, una civilización sobre y en sustitución de otra civilización".

Si el hombre es Cristo y "divino" en la "profundidad" de su ser, la Iglesia-Institución no tiene razón de ser y entonces sufre la tentación de "encerrar las palabras en un contexto que los hombres no comprenden, de modo de obligarlos a una dependencia, y este pecado se podría llamar "colonialismo clerical". (Paoli, pág. 186). De aquí que puedan comulgar con la Iglesia muchos que se rebelan contra ella. Dice Paoli de ellos (pág. 182): "Consideran a la Institución como una secta poderosa, cerrada, paternalista, explotadora, comprometida en un juego político muy particular y exclusivista, y la rechazan en bloque".

"Es muy probable que en esta lucha por no adherirse a la Iglesia y en esa rebelión contra una Iglesia que no pueden aceptar, esté implícito un acto de comunión con la Iglesia verdadera, la que sueñan y a la que aspiran".

Si el hombre es "divino" hay que cambiar la familia, la educación, la escuela y transformarlas de unas estructuras verticales y piramidales, en otras estructuras de tipo horizontal, de obediencia vertical en obediencia horizontal, a ejemplo de la coeducación que se da en los "kibbutz" (pág. 203).

Finalmente, si el hombre es "divino" en lo profundo de su ser, no tiene necesidad de que la Iglesia lo salve y en consecuencia la Iglesia no debe crear una civilización cristiana, un mundo temporal ajustado a la ley natural y al Evangelio, sino que debe aceptar y consagrar todo lo que la historia y el mundo hace, ya que todo es divino y marcha hacia Cristo y hacia Dios; dice Paoli en la página 180: "El hombre tiene a Dios y por consiguiente a la Iglesia en las raíces de su ser. Muchos hombres no saben que son Iglesia, pero tienen dos puntos de encuentro para entrar en la Iglesia: el encuentro con la creación mediante el trabajo y en el encuentro entre hombre y mujer mediante el amor. Por estas dos vías muy sencillas y muy humanas, pueden descubrir su manera "normal", "laica" de imitar a Cristo, que ha dado la vida para hacer 'gloriosa' a su Esposa".

"Y en página 152: "Así un cristiano que quiere liberarse y liberar a los demás de la angustia de la historia, debe aceptar el perderse en la historia, mezclarse a ella con la seguridad de que la historia está ligada a Cristo y por eso se encuentra en la línea de la

liberación progresiva del hombre. Para que la historia se me abra y me aclare sus misterios y colabore en mi formación humana, es necesario que yo asuma una actitud de profundo respeto hacia ella"... "Ahora bien, el respeto por la historia consiste en aceptarla como revelación de Dios, una revelación confusa, entreverada, implícita, pero revelación al fin. Una revelación que la persona debe liberar de un complejo de alienación, y el hombre libera a la historia rehaciendo en ella y con ella la historia de su alma. Para mayor claridad, diré que la historia de mi alma no es otra cosa que la historia de una liberación progresiva, de una redención de la gran historia, cuya fuerza es la gracia oculta que procede de Cristo".

Porque, dice Paoli (pág. 17), "el maniqueísmo, el considerarlo 'temporal' como una corteza provisoria del espíritu, ha llevado a ver la historia como un conjunto de hechos que obstaculizan la libertad del alma o que constituyen una palestra para el ejercicio de la virtud. Pero la historia es una parte de la revelación divina, que da el contenido real a la palabra de Dios; es la parte de la revelación que le da un contenido servicial, denso".

Por ello, la misión del responsable del reino no es la de formar estructuras paralelas a las estructuras sociales existentes, sino la de comprender las existentes, animarlas, promoverlas". Pero si estas estructuras existentes pierden al hombre, podría uno objetar, la Iglesia juiciosamente debe crear otras que, al menos, salven a sus hijos. Pero si como enseña Paoli, el hombre es "divino", si lleva a "Cristo" en la inmanencia de su profundidad, nada puede perderle, y el mundo del trabajo y de la mujer, el mundo de la historia y de la cultura, que es el mundo del hombre mismo, le revelan siempre, su propio ser y lo salvan. Y así Paoli confiesa en la pág. 217: "Lo puede salvar (al hombre, no el amor vertical sino) el amor horizontal, el que está a su lado, que sale a su encuentro en las actuaciones de tres relaciones vitales: hombre-mujer, hombre-mujer-creación, hombre-mujer-creación-comunidad. Aquel amor que está dentro "en" el mundo y todo lo penetra desde el momento en que el Verbo se hizo carne". De modo que la relación-hombre, mujer y hombre, trabajo, siempre, aunque estén en la órbita de Freud y de Marx, salvan al hombre.

La Iglesia ha de dedicarse entonces a despertar la concien-

cia del hombre, a efectuar esta liberación progresiva de la persona humana, ya que, si la persona es algo "divino" en su "profundidad", cuanto más se libere de todo lo que no es ella, más ha de descubrir su propia divinidad. De aquí que en Paoli se toque el punto de la liberación de la persona humana en todos los registros. Dice Paoli (pág. 18 y 19):

"Yo creo que en la historia y por la historia, Cristo explicita la verdad del Evangelio; de ahí que la historia es historia de una liberación, de una progresiva redención; es un éxodo hacia la tierra prometida; un éxodo tan atormentado y contradictorio como el que nos relata la Biblia". "...Es una historia sagrada porque Dios dirige todos estos movimientos contradictorios, estos impetuosos deseos de avanzar, y las periódicas nostalgias del punto de partida, para alcanzar, merced a aquéllos, la tierra prometida. Israel es el pueblo modelo, el pequeño ensayo visible históricamente circunscripto, que nos ayuda a descifrar y comprender una "historia sagrada". No es una historia de santos sino de hombres, en la cual la búsqueda del bien, de la libertad, es obstaculizada por los egoísmos, por los odios; en una palabra, por el pecado. Obstaculizada y contrariada, pero no aniquilada ni destruída. Dentro hay un principio de salvación, una fuerza redentora y salvadora que vence. La victoria es parcial y está escondida, pero está. La Tierra Prometida, sepámoslo, es 'la restitución de todas las cosas en Cristo', el encuentro de todos los hombres hechos personas en la Persona comunitaria que es Cristo, y por él, en el Padre. Y de ahí que las etapas terrenas, históricas, se caractericen por un proceso de hominización, para decirlo con Teilhard de Chardin, esto es, por un aumento de conciencia en el hombre; un madurar del hombre que se hace cada vez más persona y que proyecta sobre sus estructuras, las estructuras técnicas, políticas, culturales, este su aumento progresivo de confianza". Y en la pág. 141 dice: "Para que la liberación constituya para mí un ideal, es menester que la descubra en mi historia personal y que vea esta historia extenderse en todas sus dimensiones: la política, la económica, la eclesial, para que tenga un contenido. Pero si la descubro tan sólo exteriormente, en el movimiento de liberación de la historia, no me salvo del escepticismo ni del nihilismo. Cristo no sólo ha liberado al alma del pecado, según

se dice; "ha liberado a la persona" del pecado, esto es, ha ayudado al hombre a liberarse de sus implicaciones con los límites de la naturaleza; toda la lucha se cifra en la relación dialéctica entre persona y naturaleza".

En ese mundo de la "liberación de la persona humana", mundo sin Iglesia-institución, que salve desde arriba y desde afuera; mundo sin autoridad "vertical" que ponga orden y justicia en las relaciones humanas, la persona se habrá "liberado" de la autoridad de la Iglesia, de la autoridad de la sociedad civil que, en enseñanza de San Pablo (Rom. 13, 1), viene de Dios, de la autoridad económica que tiene responsabilidades en la producción-distribución de riquezas. Pero esa persona humana así "liberada" quedará expuesta a las fuerzas tenebrosas de los Poderes Ocultos que trabajan para la esclavización del hombre. El mundo actual marcha hacia la Sociedad-máquina que condicionará al hombre totalmente en lo económico, en lo político, en lo sociológico, en lo religioso y en lo psíquico. Esta sociedad-máquina actúa ya en todos los niveles de la vida humana. Esta es la realidad. El optimismo ingenuo del mundo que marcha hacia la liberación progresiva de la persona humana en el camino hacia el Punto Omega y hacia Cristo, son imaginaciones infantiles de hombres grandes en edad pero niños en desarrollo mental y vital. El Apóstol nos previene y nos enseña (II Tes. 2, 3): "Que nadie en modo alguno os engañe, porque antes ha de venir la apostasía, ha de manifestarse el hombre de la iniquidad". Y es evidente que en esa sociedad atea universal, donde se ha de repudiar a Dios, se ha de esclavizar igualmente al hombre. Y una persona humana, por mucho que se consustancialice con el mundo, con la historia, con la cultura moderna, con el hombre-mujer, con el hombre-mujer-creación, con el hombre-mujer-creación-comunidad, si no se tiene fe viva en Dios y en Cristo trascendente, y en la Iglesia-institución, caminará irremediabilmente detrás del "inícuo". Y éste, que es inteligente y que ha superado la infancia y la pubertad, sabrá superar también la "liberación progresiva de la persona humana" de que vienen hablando los ingenuos desde los tiempos de Lamennais, Maritain y Mounier, y establecerá una dominación férrea de esclavitud total.

Qué será de la Iglesia-institución en esa sociedad de la

"liberación progresiva de la persona humana"? La Iglesia prácticamente desaparecerá absorbida por el mundo, por la historia y por la cultura atea. Paoli lo confiesa y así dice (pág. 65): "El segundo problema reside en cómo expresar en el culto de Dios esta humanidad que descubre y asciende trabajando y viviendo, y que ya no aceptará la separación entre vida de acción y vida de culto".

Y en la página 207 escribe: "Nuestra generación se caracteriza por una revisión despiadada de la autenticidad de las expresiones religiosas y la busca generalmente fuera del templo. La identificación de la religión con el amor, la atención al amor como un valor religioso, constituye otro medio de abolir la distancia entre lo sagrado y lo profano, entre lo religioso y lo terrestre, que hoy parece cada vez más artificiosa. Se advierte que se ha hecho pasar por religioso lo que en realidad no lo es, y se ha negado la calificación de religioso a lo que de hecho lo es, y quizá profundamente. Esto se debe al espíritu de ghetto, de sinagoga, que se ha introducido en ciertos sectores de la Iglesia. Un teólogo me decía que, para entender a la Iglesia de hoy y el actual desenvolvimiento del catolicismo, es necesario descubrir los discursos de Jesús a los fariseos, en el encendido capítulo veintitrés de San Mateo, y el octavo de la epístola a los Romanos, y en general, el espíritu de todas las epístolas de San Pablo. Estamos pasando de la letra al espíritu, de la esclavitud de la forma a la libertad del amor; la humanidad madura exige una religión madura. No una religión nueva, la de siempre, que en esta obra de actualización descubre su verdadera esencia y su valor más profundo".

Léanse estas páginas a la luz del encomiado libro de John Robinson 'Honest to God' que Paoli pondera en pág. 179 y 201 y se comprenderá que se busca la secularización total de la Iglesia en las actuaciones de las relaciones vitales: hombre-mujer, hombre-mujer-creación, hombre-mujer-creación-comunidad. Y para comprender en qué línea han de entenderse estas relaciones vitales, tengamos presente la ponderación que se hace de Freud y de Marx (pág. 12 y 141), y cómo se pondera "el mensaje cristiano que nos venía -mezclado con tantas negaciones- en el pensamiento de Marx"; y cómo se afirma que "en el fondo, reduciendo el esquema marxista a su esencia, se descubre una línea que es esencial al

Evangelio" (pág.91); y, por último, cómo se exalta, como solución salvadora, una síntesis de marxismo y del personalismo cristiano de Mounier (pág. 111-112), y se llega a la conclusión de que la Iglesia ha de diluirse en una sociedad colectivista "cristiana" tipo Marx-Mounier, y, en definitiva, en el torrente evolutivo de Teilhard de Chardin, con la simbiosis de religión de "lo alto" y de la religión de "lo adelante", donde todo marcha hacia el Cristo cósmico, pero donde no habrá lugar para el Cristo trascendente y personal del Evangelio que nos propone la Iglesia Católica.

El libro "La Persona, el Mundo y Dios", bajo una formulación místicoide de amor y de Cristo, es una expresión clara del progresismo más avanzado; progresismo que lleva a las últimas consecuencias los errores teórico-prácticos que circulan en el mundo católico desde hace treinta años y que ya alcanzan una concepción de la persona, del mundo y de Dios en una línea hegeliano-marxista-teilhardiana. Pero este "nuevo cristianismo" de los progresistas, aunque nos sea presentado en formulaciones al parecer católicas de un Dios, de un Cristo y de una Iglesia "trascendentes", hay que entenderlo de un Dios, de un Cristo, de una Iglesia, "inmanentes" al hombre mismo, identificándose con la profundidad del hombre. El hombre no ha de adorar entonces al Dios vivo de la Revelación cristiana; no ha de adorar al Unigénito del Padre, que tomó nuestra humanidad en el seno purísimo de la Virgen Madre; sino que se ha de adorar a sí mismo, ha de adorar al mundo que está formado por la profundidad colectiva de la humanidad en marcha. La Iglesia se confunde entonces con esta humanidad en marcha. Y por lo mismo, no es una Institución, que viene de arriba, de Cristo; no es un misterio "sobrenatural"; no es una realidad inmutable en su esencia y fundada sobre la Roca; sino que se confunde con la naturaleza y con la historia y cambia con ella; y, en definitiva, al no tener otra realidad que la del hombre mismo, no existe como un misterio que está por encima del hombre y de la historia; que ha de juzgar al hombre y a la historia. Dios, Cristo, la Iglesia se diluyen en el hombre mismo que se levanta por encima de todo, como la única realidad divina.

Pero éstas son "fábulas impías y cuentos de viejas" de que

nos previene el Apóstol en su Carta primera a Timoteo (4, 7) y las que hemos de desechar. Esta es la gnosis de Simón, el mago, de Saturnino, de Basílides y de los valentinianos. Esta es la filosofía de Böehme y de Spínosa, y de Schelling y de Hegel; esta es la religión de los ocultistas. Nosotros no creemos en "cuestiones necias... inútiles y vanas" (Tito, 3, 9) ni en "artificiosas fábulas" (II Pedro, I, 16) sino en Jesucristo, el Esplendor de la gloria del Padre y la Imagen de substancia. (Hebr. 1,3). Sólo por este Cristo podemos ofrendar totalmente nuestra vida.

Se terminó de imprimir
en los talleres gráficos de
Los Cerrillos S.R.L. (e.f.)
Perú 338 - 1º piso - Bs.As.
el 11 de Setiembre de 1967
festividad de los
Santos Proto y Jacinto, mártires